

JOSÉ INGENIEROS

EMILIO BOUTROUX

Y LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA EN FRANCIA



MCMXXIII

"BUENOS AIRES"
Cooperativa Editorial Limitada

AGENCIA GENERAL DE
LIBRERIA Y PUBLICACIONES
Rivadavia 1573

JOSÉ INGENIEROS

EMILIO BOUTROUX

Y LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA EN FRANCIA



MCMXXIII

"BUENOS AIRES"
Cooperativa Editorial Limitada

AGENCIA GENERAL DE LIBRERIA Y PUBLICACIONES
Rivadavia 1573

ADVERTENCIA

La muerte de Emilio Boutroux invita a meditar sobre la evolución de la filosofía universitaria en Francia. El comienzo de su vida octogenaria coincide con la crisis intelectual que acompañó a la Revolución de 1848 y puso término a la dictadura ecléctica de Victor Cousin; se extingue su existencia después de la Gran Guerra, en plena catástrofe del régimen político y social que la produjo, cuando aún no es posible definir las orientaciones de la renovación ideológica que ciertamente la seguirá. Hacia 1900 nadie representaba mejor que Boutroux a la filosofía universitaria francesa, con todas sus cualidades y todas sus deficiencias. Es cierto que no era un filósofo, en el único sentido exacto que él mismo daba a esta palabra (1); pero, en verdad, Francia no había tenido ninguno en sus universidades durante el siglo XIX. Comte, Renouvier y Fouillée, que sin duda merecieron el título, pensaron sus sistemas fuera de la burocracia docente; y

(1) Boutroux: *Estudios de historia de la filosofía*, pág. 4, aconseja al historiador de la filosofía "tomar en primer término como materia de su estudio lo que inmediatamente se le ofrece, a saber tal o cual doctrina, una en su complejidad más o menos grande, tal conjunto de ideas presentadas por el filósofo como formando un todo. Allí donde esa condición no está llenada, podemos en efecto estar ante un fino moralista, un espíritu profundo, un pensador original: no se está realmente en presencia de un filósofo",

aplicándolo en sentido más lato, tampoco fueron profesores de filosofía oficial Lamennais, Saint Simon, Taine y Renan.

Su vida y su obra son, pues, representativas de un ciclo intelectual, ya que enseñó durante casi medio siglo desde las cátedras sonoras de la Escuela Normal y la Sorbona. ¿Nos falta, para estudiar a Boutroux, la perspectiva del tiempo? Sin ser imposible, no es probable. Tenemos sus escritos, que son los documentos; lo hemos escuchado como profesor, en plena culminación de sus facultades; conocemos su virtuosa biografía privada y su apacible vida pública; podemos reconstruir la historia ideológica de Francia, desde el principio hasta el fin de su carrera. Agregando a todo ello la circunstancia de haberle tratado personalmente, no es difícil avanzar, al día siguiente de su muerte (2), uno de esos juicios provisorios que, sumando sus coincidencias y contrastes, convergen a otro más estable, si no definitivo, que suele llamarse de la posteridad.

Seguiremos un método, a la vez genético y funcional, que exponga a menores inexactitudes. Sería artificioso tomar a Boutroux en un momento dado de su vida y examinar la totalidad de su obra en torno de ese punto fijo imaginario; creemos preferible seguir el desarrollo de sus ideas, distinguiendo las de su juventud, las de su madurez y las de su ancianidad. Tres personalidades distintas se suceden. El joven adepto del espiritualismo de Ravaisson, adiestrado en la disputa dialéctica por Lachelier; el maduro profesor de historia que aligera su disciplina alemana en el claro y harmonioso decir francés; el anciano místico que, lleno de impresionante unción, resuelve en un panteísmo moral las inquietudes del sentimiento religioso. Tres personalidades, sin duda; la del dialéctico, anterior a 1880, la del historiador, de 1880 a 1900, la del místico, hasta 1921. ¿No hay, sin embargo, un nexo entre las tres? ¿En qué consiste su unidad? ¿Algún carácter define el pensamiento de Boutroux a través de las influencias visibles del medio burocrático en que actúa? Nos parece que sí. No es una doctrina metafísica ni un ideal político, sino un intenso misticismo ético que aspira a remontarse donde nada pueda estorbar sus alas, ni los imperativos de las ciencias ni los dogmas de las religiones positivas. Sin ser, pues, un filósofo, Boutroux es un temperamento. Tarda en revelarse, porque el filosofismo universitario traba su paso, primero con la capciosa dialéctica y después con el historicismo convencional; pero al fin se revela en toda su plenitud, a punto de que el místico profundo relega a segundo plano al refinado ergotista y al historiador distinguido.

(2) El presente ensayo se publicó en la *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Mayo de 1922.

De lo enunciado surge la división natural de nuestro estudio en varios capítulos. En cada uno pondremos de manifiesto las relaciones entre la filosofía universitaria y la historia política, pues la primera, como el fiel de una balanza, sigue los movimientos de la conciencia social, aunque manteniéndose siempre en el terreno de las "ideas medias", esencialmente conservadoras; pero no olvidaremos, en momento alguno, los fermentos ideológicos que, fuera de la Universidad, agitan la sociedad francesa durante un siglo, pues ellos engendran las corrientes más pujantes de originalidad creadora y de renovación.

I. — LA CAIDA DEL ECLECTICISMO

1. El filosofismo oficial de la Monarquía de Julio. — 2. Los sansimonianos de la Segunda República. — 3. El golpe de Estado y la filosofía universitaria. — 4. Las facciones filosóficas ante el Segundo Imperio.

1. El filosofismo oficial de la Monarquía de Julio

Cuando nació Emilio Boutroux, en 1845, la vida intelectual francesa estaba agitada por una violenta guerra de facciones. Los principios políticos y los intereses religiosos se mezclaban a las doctrinas filosóficas; cada etiqueta metafísica correspondía a una posición militante.

Bajo la Restauración, el espíritu absolutista de la Santa Alianza había presionado la Universidad y la prensa, los libros y las artes. Las gentes mediocres, fatigadas del desorden inherente a toda crisis renovadora, parecían dispuestas a no discutir el precio de la tranquilidad pública, perturbada por la Gran Revolución. Los restauradores aprovecharon ese estado de los ánimos, pero equivocándose al confiar demasiado en la violencia; poco tardó en iniciarse una prudente reacción liberal. En filosofía se había difamado tanto a los discípulos de Condillac, que era incómodo, y aún peligroso, defender sus doctrinas para combatir a los teólogos dogmáticos; por eso algunos antiguos sensacionistas renegaron de su credo, introduciendo en Francia la basta filosofía escocesa y sus verda-

des de sentido común, hasta que Royer Collard le dió el espaldarazo en las circunstancias que Taine ha referido risueñamente. Eso era filosofía gruesa; la fina llegó pronto de Alemania. Víctor Cousin, inspirándose en los continuadores de Kant, con más de Schelling que de Hegel, preparó un vago panteísmo racionalista en que Dios se refundía con el mundo y su pensamiento con la historia, dejando a salvo los tres mitos clásicos: Dios, el alma inmortal y el libre albedrío. Templando la doble extranjería escocesa y alemana con un poco de patrióticos Descartes y Maine de Birán, quedó lista una "doctrina" que sus empresarios llamaron ecléctica. Aunque teóricamente postulaba el espiritualismo contra el sensacionismo, su campaña práctica era contra la restauración borbónica y los católicos; sus ideas, acomodaticias y ambiguas, sirvieron admirablemente como bandera de concentración. De 1825 a 1830 el eclecticismo estuvo de moda, especialmente entre la joven generación romántica, atrayendo la simpatía de los sectores liberales que convergieron a la revolución del año 30 y entregaron a Luis Felipe de Orleans el gobierno quitado a los Borbones. Cousin, rodeado por una pujante camarilla de periodistas, se plegó al vencedor; recibió, en cambio, la tutoría de la enseñanza oficial, sin limitaciones. Su carrera de filósofo terminó en el preciso momento de convertirse en funcionario influyente (1).

Desde ese momento el eclecticismo pasó a ser un auxiliar educacional del partido realista, viéndose obligado a luchar contra los católicos de la derecha, que le acusaban de herético panteísmo, y contra los sansimonianos de la

(1) A la revolución de Julio (1830) convergieron los esfuerzos de los republicanos netos y de los monárquicos liberales. Con la afirmación de Luis Felipe en el gobierno, estos últimos se hicieron orleanistas; los republicanos se separaron de ellos, actuando todos en los diversos grupos sansimonianos, más o menos vinculados con el núcleo positivista de Comte, y teniendo su tradición filosófica común en la Enciclopedia, Condorcet, los Ideólogos y Saint Simon.

izquierda, que le imputaban una hipocresía de oportunidad. Cousin, haciendo equilibrios, aconsejaba "mantenerse a igual distancia de las timideces del empirismo inglés y de las temeridades del idealismo alemán", lo que era tranquilizador para la burguesía de Luis Felipe, ni hereje ni creyente. Sus ideas, otrora audaces, cuando combatiera a los Borbones, tornábanse mediocres ahora que servía a los Orleans; su doctrina evolucionaba rápidamente hacia un acomodaticio espiritualismo, reputado tan "conveniente" para mantener las ideas morales en la clase media de su tiempo, como para defender el orden social contra la "reacción teológica" y el "panteísmo invasor".

La generación romántica, que antes de 1830 aplaudiera en la Sorbona a Cousin, Guizot y Villemain, entró en creciente desconfianza al advertir que el primero se transformaba de elocuente filósofo en despótico dictador, imponiendo al profesorado sus principios de filosofía, con métodos y disciplinas poco respetuosas de la libertad de pensar. Cousin montó la máquina administrativa con todo cuidado, favoreciendo a sus secuaces en la Universidad, en la Escuela Normal, en los Liceos, en los Colegios; los catedráticos constituían su "regimiento" y quien no marcaba el paso en las filas se ponía fuera de su gracia.

Todo lo que Schopenhauer ha escrito del filosofismo profesional y universitario, inspirándose en el de Alemania, puede aplicarse igualmente al de Francia durante esa época. En uno y otro país la enseñanza oficial fué apestada, por doctrinas políticamente "convenientes", encaminadas a eliminar de las aulas lo que fuera irrespetuoso de las creencias vulgares o implicara un peligro para la autoridad. Nunca, sin embargo, se logró mayor conformismo aparente que bajo la dictadura universitaria de Víctor Cousin (2). Al acercarse la revolución del 48, su estado mayor ocupaba las posiciones más visibles de la burocracia filosófica oficial.

(2) En 1845 sólo dos profesores, Saphary y Valette, se atrevian a enseñar la filosofía de Condillac en los liceos de París.

El empresario había escalado en una docena de años todas las jerarquías apetecibles por un filósofo: Consejero de Estado, miembro del Consejo Real de Instrucción Pública, titular de la Facultad de Letras, director de la Escuela Normal Superior, ministro de Instrucción Pública y Par de Francia. Laromiguiére y Royer Collard tuvieron poca influencia en este período, pues fallecieron, respectivamente, en 1837 y 1845, ambos octogenarios. Jouffroy no alcanzó a compartir la gloria de Cousin, hallándose inhibido por su salud precaria; falleció en 1842, a la edad de 46 años. Adolfo Garnier, discípulo de Jouffroy, pasó del Liceo San Luis a la Escuela Normal Superior, reemplazó a su maestro en la Sorbona y fué nombrado titular en 1842, ocupando la cátedra hasta 1864, año en que falleció. Francisco Bouillier fué de lugarteniente a la Facultad de Lyon, donde enseñó filosofía desde 1839. Etienne Vacherot fué nombrado director de estudios en la Escuela Normal Superior, en 1838. El mismo año obtuvo Ravaisson la cátedra de filosofía, en Rennes, pasando en 1840 a la Inspección General de Bibliotecas. Damiron, fiel escudero y polemista, ascendió hasta la Escuela Normal Superior y la Sorbona. Adolfo Franck después de enseñar en el colegio de Douai, venía en 1847 a dictar un curso de filosofía social en la Sorbona, y dos años más tarde suplía a Barthélemy Saint-Hilaire en la cátedra de filosofía griega y latina; entre tanto realizaba el monumental y tendencioso "diccionario de las ciencias filosóficas", bajo el contralor de Cousin que le dejaba la responsabilidad de la dirección nominal. Ernesto Bersot, secretario del fugaz ministerio, Paul Janet, secretario privado, y otros jóvenes, Caro, Saisset, Simón, Jacques, Waddington, tenían cátedras en los liceos y facultades de provincia, esperando el turno de llegar a París; por de pronto, Cousin los adiestraba, confiándoles frecuentes suplencias cuando los ases desertaban la cátedra. Algunos, como Jules Simón y Amadeo Jacques, andaban, al fin, con el paso cambiado; urdían pequeñas conspiraciones para salirse del "regimiento" y armar escándalo contra aquella máquina de burocracia y de hipocresía.

La Sorbona, sin embargo, estaba muda. Cousin, Villemain y Guizot habían dejado sus cátedras de la Facultad de Letras para ir a politiquear en las Cámaras; solían reemplazarlos con irregularidad los novicios más adelantados. Algunas secciones de la Escuela Normal y del Museo, conservaban su brillo en las cátedras de ciencias, ajenas al contralor del filosofismo oficial; pero, a medida que se acercaba la hora de la crisis, el Colegio de Francia iba adquiriendo los prestigios que antes de 1830 tuviera la Sorbona, hasta que en vísperas del 48 resonaban desde sus aulas las voces de Michelet, Quinet y Mickiewicz, izquierdistas y tribunicios los tres.

Fuera de la burocracia la tempestad se inició tempranamente. Antes de 1830 habían atacado al eclecticismo Comte, Broussais y Leroux; después, se pusieron contra Cousin la extrema derecha católico-restauradora y la extrema izquierda positivista - sansimoniana. Por razones muy diversas, coincidían en su campaña contra la Universidad.

En vísperas del 48 el grupo sansimoniano seguía a Pierre Leroux, que ya en 1839 había publicado su virulenta "Refutación del eclecticismo"; le acompañaban Comte, Jean Reynaud, Hipólito Carnot, Charles Renouvier, Antonio Agustín Cournot, Félix Ravaisson, Etienne Vacherot y otros escritores o políticos de menor interés para la historia de la filosofía. Vacherot, Renouvier, Ravaisson y Cournot, que antes tuvieran concomitancias administrativas con Cousin, habíanse apartado de él antes de su caída, tanto o más por razones políticas que por abstractas disidencias filosóficas. Con el mismo grupo republicano radical tenían contacto dos jóvenes heterodoxos del "regimiento", Julio Simón y Amadeo Jacques, cuyo destino sería tan desigual. Reforzaban esa izquierda, en fin, todos los amigos de Michelet y de Quinet, que estaban en su

momento de mayor influencia sobre la juventud universitaria.

La filosofía tradicionalista y la teología, vagamente reanimadas durante la Restauración, entraron en nuevo sopor bajo la Monarquía de Julio. No eran momentos de meditación para la Iglesia, que había oído ya las últimas voces de Chateaubriand, De Maistre y Bonald; eran, más bien, de prueba y de combate. El grupo católico, que empezó a actuar siguiendo a Lamennais, en "L'Avenir", se escindió por razones de disciplina eclesiástica; obraron, al fin, por cuerda separada Montalambert, Lacordaire, Ozanam, Dupanloup, el abate Maret y el virulento Veuillot. Después de la revolución de 1830 habían quedado entre un gobierno que los malquería y un pueblo que les era hostil; la del 48 los encontró circunstancialmente al lado del pueblo, sólo por estar contra el gobierno.

La primera gran batalla político-filosófica se dió contra la Universidad, llevando la iniciativa los católicos que denunciaban la filosofía de Cousin como "irreligiosa, racionalista y panteísta". Reclamaban la titulada Libertad de Enseñanza en los estudios secundarios; el gobierno, en su proyecto del 44, acordaba la libertad de enseñar, pero se reservaba el derecho de conceder los grados. La memorable disputa entre Villemain y Montalembert había ya apasionado grandemente los ánimos, cuando intervino Cousin en defensa de la Universidad y de la Filosofía, obteniendo uno de sus más célebres triunfos oratorios. Esos discursos, que aún se leen con interés, fueron impresos en 1845, el mismo año en que nacía Emilio Boutroux.

2. Los sansimonianos de la Segunda República

La crisis política se acercaba y con ella la caída del eclecticismo universitario. Las elecciones de 1846 dieron al ministerio de Guizot una mayoría numerosa y disciplinada; pero fué en vano; frente a ella resolvieron unir sus

fuerzas la oposición dinástica, los católicos y la izquierda radical, mezclándose en esta última elementos republicanos y socialistas. Por una parte se inició la serie de los famosos "banquetes reformistas", que estremecieron al mundo político; por otra, Pierre Leroux, Víctor Considerant, Luis Blanc, agitaban las masas populares esparciendo doctrinas derivadas del sansimonismo y del fourierismo. De todo ello, en Febrero de 1848: la insurrección, la caída de Luis Felipe, el Gobierno Provisorio, el sufragio universal, los talleres nacionales, la Asamblea Constituyente. La Segunda República.

Un cambio político tan brusco no podía dejar de reflejarse en las orientaciones educacionales y filosóficas. Aunque nadie ha estudiado especialmente las de la Segunda República — de Febrero a Junio, desde luego — no es difícil señalar sus características ni agrupar sus principales actores.

Durante el provisoriato se confió la cartera de Instrucción Pública al sansimoniano Hipólito Carnot, colaborador de Leroux y Reynaud. ¿Quienes componían su grupo radical-socialista, netamente republicano y anticlerical? En primer término Eduardo Charton, su secretario, que había sido sansimoniano como él; Carlos Renouvier, profesor de filosofía, que difundía con fervor las doctrinas socialistas más avanzadas; y, en fin, Jean Reynaud, que era su consejero. En segundo plano, el grupo de hombres jóvenes que rodeaba a Amadeo Jacques y Julio Simón en "La Liberté de penser", revista fundada en 1847 bajo la dirección del primero. En tercer plano, los profesores que habían tenido contacto con la administración de Cousin y estaban ya hartos de orleanismo y de eclecticismo: Ravaisson, Vacherot, Cournot y pocos más. Todos ellos — téngase presente para apreciar su ulterior evolución filosófica — fueron durante el Gobierno Provisorio de 1848 republicanos, anticlericales y socialistas, con pequeñas diferencias de matiz.

El ministro Carnot conservó poco tiempo la cartera de

Instrucción Pública. Su correligionario Renouvier publicó, bajo los auspicios del ministerio, una "Guía para los institutores", que se juzgó de color rojo subido; los católicos levantaron escándalo con ese motivo y el asunto fué llevado a la Asamblea Nacional. Las circunstancias políticas precipitaron los sucesos. El proletariado se insurreccionó de nuevo; sobrevinieron las terribles represiones de Junio y con ello tomaron cuerpo los elementos reaccionarios. El 5 de Julio de 1848 Carnot tuvo minoría de once votos en la Asamblea y presentó su renuncia (3).

Después de la caída, el grupo de Carnot siguió luchando algún tiempo en defensa de sus ideales. Charles Renouvier publicó ese mismo año su famoso "Manual Republicano" que, por sus proposiciones socialistas, provocó un nuevo y más grande escándalo en las filas conservadoras: y en 51 dió a luz, el libro "Gobierno Directo", de análoga tendencia socialista comunista (4). En la "Liberté de Penser", Jacques y Simón seguían su campaña contra los partidarios del Imperio. Frente al golpe de estado del 2 de Diciembre de 1851, Hipólito Carnot intentó organizar

(3) La deliberada vaguedad de los biógrafos de Renouvier impide reconstruir con exactitud lo ocurrido. Thomas al reimprimir el *Manual Republicano* (en 1904) atribuye a este libro la caída del ministro Carnot, que ocurrió el 5 de Julio de 1848; aunque no podemos comprobarlo, creemos que antes de esa fecha se había publicado la *Guía para los institutores,* apareciendo en el segundo semestre del mismo año el *Manual Republicano.* Como el ministerio mandó retirar de prisa la edición de la *Guía,* no es imposible que fuera reimpresa o circulada extraoficialmente como *Manual.* — El profesor Séailles, en su conocido libro *La filosofía de Charles Renouvier,* recuerda en la pág. 3 que a los *diez y siete años* estaba "infectado por las predicaciones sansimonianas"; omite decir, sin embargo, que en 1848, tenía ya *treinta y cinco años* y era socialista extremista. Nadie se dejaba llamar sansimoniano después de las tonterías de Enfantin, que desacreditó la etiqueta. — El mismo Séailles, acaso para descargar de pecados la memoria de Renouvier, omite la *Guía* y el *Manual* en la lista de sus obras que figura en el libro citado.

(4) El editor de este libro fué Amadeo Jacques; había fundado una Librería Republicana, anexa a "La liberté de penser".

la resistencia armada y fué uno de los siete firmantes de la última protesta de los representantes del pueblo; electo diputado el 52, se negó a ocupar su banca por no prestar juramento de fidelidad al emperador. La revista de Jacques fué suprimida; el director consiguió una recomendación de De Humboldt y emigró al Río de la Plata, donde estaban ya muchos centenares de correligionarios suyos, emigrados en tiempo de Luis Felipe, a quienes habían de agregarse otros tantos en los dos años siguientes a la restauración del Imperio.

Actuando contra Luis Felipe y contra el eclecticismo universitario, los católicos se habían visto mezclados a la extrema izquierda durante la revolución del 48. Consiguieron que la Constitución de ese año dijera: *"la enseñanza es libre"* (5). Eso les bastaba como punto de partida. Pero grande era su espanto al ver que el ministerio de Instrucción Pública — el que más directamente les interesaba — había caído en manos de la camarilla jacobina y socialista; los imprudentes escritos de Renouvier y la valerosa propaganda de Jacques, cuya influencia era creciente sobre el profesorado secundario, acabaron por apartar a los católicos, que habían acompañado el movimiento por odio al orleanismo.

La semana sangrienta de Junio trajo la concentración conservadora y los republicanos fueron excluídos del gobierno. Sobrevino un período de pánico; los liberales monárquicos se dieron la mano con los católicos subversivos de la víspera y el 10 de Diciembre de 1848 fué electo Presidente el príncipe Luis Napoleón Bonaparte. En Mayo de 1849 se eligió la Asamblea Legislativa instituída por la Constitución del año precedente; los "reaccionarios"

(5) Con el título de "Libertad de enseñanza", en todos sus grados, el partido católico reclamaba la validez ante el Estado de los certificados y títulos otorgados por los establecimientos particulares. Nadie negaba la libertad de enseñar; lo que se discutía era la validez oficial de los títulos expedidos sin contralor alguno del Estado.

obtuvieron una gran mayoría sobre los republicanos. Ledru Rollin quiso protestar contra los actos del Presidente y de la Asamblea, pero fué en vano; la prensa, los clubs políticos, las escuelas laicas, el sufragio universal, todo fué amordazado o disuelto. Cuatro mil republicanos y socialistas fueron deportados sin juicio por los sucesos de Junio del 48; la más leve disidencia fué violentamente reprimida.

El precio de la cooperación católica fué, en primer término, el ministerio de Instrucción Pública; a fines del 48 se entregó la cartera a Falloux, que tenía por consejeros a Montalembert y Dupanloup, y por agentes a Ozanam y el abate Maret. Sus enemigos de ayer, convertidos ya en sus víctimas, Thiers y Cousin, no vacilaron en besar las manos que los habían anatematizado; ¿la salvación "del orden", como llamaba cada uno a sus intereses creados, no merecía el sacrificio de los principios?

Los católicos reclamaron la efectividad de la libertad de enseñanza, proponiendo una ley cuyo objeto era, según el relator Beugnot: "recoger todas las fuerzas morales del país y unirlas entre sí para combatir y derribar el enemigo común, el socialismo, que, victorioso, no perdonaría a la Universidad ni a la Iglesia". Por estas razones, tan poco filosóficas, Cousin y su regimiento se hicieron cómplices de la "Ley Falloux", que puso una tregua a la guerra civil entre la Iglesia y el Estado en el terreno de la educación. La batalla, ganada por los católicos en la enseñanza primaria y secundaria, se reencendería muy pronto en la superior (6).

(6) La victoria, con ser sonada,, no satisfizo a los católicos intransigentes de "L'Univers"; combatieron la ley Falloux por considerarla insuficiente para la Iglesia y el apasionado Veuillot llegó a escribir que Monseñor Dupanloup era "el genio malo" de Montalembert, "culpable" de la transacción. El Nuncio Apostólico tuvo que intervenir para que Veuillot suspendiera sus ataques a la Ley Falloux.

3. El golpe de Estado y la filosofía universitaria

El año 1851 fué triste para la Francia soñadora y revolucionaria; los ideales políticos, las aspiraciones sociales, todo lo que había expresado un anhelo de libertad, de justicia, de fraternidad, caía ante el triunfo de las fuerzas conservadoras que representaban los intereses más rancios. En Diciembre se produjo el Golpe de Estado; el Presidente suprimió la Asamblea Legislativa. El grupo republicano socialista, que antes rodeara al ministro Carnot, comprendió la gravedad del caso, especialmente para la gran masa del profesorado que le diera muestras de vivísima simpatía. Etienne Vacherot, ya comprometido en una polémica ruidosa con el abate Gratry, protestó contra el atentado y fué destituído inmediatamente de la Escuela Normal, al propio tiempo que renunciaba su contrincante. El grupo católico, impuesta ya la Ley Falloux, tuvo un momento de vacilación, en que Montalembert se plegó al Golpe de Estado y Veuillot celebró la dictadura subrepticia; recapacitaron en seguida y se fueron a la oposición. ¿No se habían declarado tan partidarios de la libertad política como de la religiosa?

La nueva crisis política cambió la orientación del filosofismo oficial: ni eclecticismo, ni sansimonismo, ni tradicionalismo. Falloux fué reemplazado por Fortoul, que entró a desempeñar en la enseñanza oficial del Segundo Imperio una función puramente política. Su obra fué domesticadora; procuró convertir la Universidad y los Liceos en instrumentos de gobierno. ¿De qué podían quejarse los dirigentes del régimen caído? ¿No eran, acaso, los eclécticos, los inventores de una doctrina oficial? La máquina burócrática era la misma, aunque se cambiara el maquinista. El hecho esencial y típico fué la guerra abierta al filosofismo universitario; estaba justificada. Los fieles del "regimiento" habían sido los puntales de la monarquía de Julio; sus desertores eran los subversivos

del 48. ¿Por qué, pues, no suprimir un filosofismo que era simple disfraz de política orleanista o sansimoniana?

En 1852 el ministro Fortoul puso manos a la obra. Por simples decretos se tomó la atribución de "nombrar y revocar" desde el profesor de la Sorbona hasta el maestrescuela de aldea. Cousin y Guizot fueron retirados de oficio. Los cursos de Jules Simón, en la Sorbona, fueron suspendidos. En el Colegio de Francia se destituyó a Michelet, Quinet y Mickiewicz. Una policía intelectual persiguió a los profesores de cualquier rango que no expresaran su leal adhesión al Imperio. La cátedra de filosofía de los Colegios y Liceos, sospechada de prestarse a especulaciones peligrosas, fué suprimida; en su reemplazo se estableció una cátedra de lógica, con prohibición de insinuar problemas que pudieran referirse a la autoridad y a la religión. Para la Escuela Normal Superior se dictaron reglamentos coercitivos que fiscalizaban la enseñanza; la dirección se entregó a Michelle, dechado de mediocridad. Y, en fin, ya que los católicos negaban su apoyo al golpe de Estado, el mismo año 1852 presentó Fortoul un proyecto general sobre la Instrucción Pública, encaminado a contener toda futura exigencia clerical; el Estado mantenía firmes sus derechos en la Enseñanza Superior (7).

Así caía, sin gloria y sin estrépito, la burocracia universitaria de los eclécticos, vencida y humillada por los republicanos de Carnot, vencida y humillada por los católicos de Falloux, vencida y humillada por los bonapartistas de Fortoul. Tres golpes de maza; cada partido tuvo ocasión de asestarle uno con su propia mano.

---

(7) El régimen de Fortoul duró sin atenuaciones hasta el 7 de Julio de 1856, fecha de su muerte. El 13 de Agosto fué nombrado en su reemplazo Gustavo Rouland, que mantuvo las cosas sin variación sensible hasta el 23 de Junio de 1863.

¿Las víctimas? Además de Cousin, que se llamó a silencio con todos los fieles del regimiento, hubo otra de importancia: la filosofía universitaria, execrada por tres sectores diferentes de la opinión culta, desamparada por un gobierno que no perdonaba al eclecticismo su carácter esencial de instrumento político.

En el filosofismo se quería herir a toda la Universidad. Si ella había servido a Luis Felipe, nada más justo que privarla del estímulo oficial. No pudiendo suprimirla, ni sustituir de una plumada su personal sospechoso, sería preferible que languideciera, haciéndole comprender que era, apenas, tolerada. Y esperar. Con el tiempo cambiaría; sus funcionarios se acercarían lentamente a la autoridad del Imperio, ya que de éste dependía su carrera personal. No era prudente desamparar a un selecto grupo de hombres que tenían costumbre de escribir y hablar en público; bastaría que no politiquearan con pretexto de metafísica. Lo esencial quedaba hecho con suspender la agregación en filosofía y suprimir esta enseñanza en los Liceos y Colegios; sin esas ramificaciones burocráticas, el filosofismo se extinguiría también en la enseñanza superior. Cuestión de tiempo.

4. Las facciones filosóficas ante el segundo Imperio

Fácil es suponer que el ministro Fortoul, al día siguiente de poner en la pasiva a Cousin, pudo reunir en su despacho a todos los hombres representativos de la política educacional. Pocos se habrían atrevido a faltar; a medida que llegaran hubieran formado corrillos en las antesalas, según sus afinidades políticas bien conocidas. En un grupo, lleno de obsequiosidad hacia Damirón y Garnier, los orleanistas del regimiento ecléctico; en un rincón obscuro, escuchando la palabra reticente de Vacherot y Renouvier, los republicanos socialistas que habían actuado en el breve ministerio de Carnot; hostiles a todos, los católi-

cos que habían logrado la Ley Falloux, encabezados por Montalembert y Dupanloup. Haciendo más ruido, la multitud de los profesores no embanderados en política o en filosofía movíanse con más libertad, departiendo amablemente con algunos jóvenes, entre los que se destacaban Renán, Berthelot y Taine.

Cuando llegara el ministro se haría silencio. Después de saludar a algunos amigos personales, hablaría en términos generales y para todos:

—"Y bien, mis amigos, el gobierno desea y espera vuestro docto concurso para mayor gloria de la patria. Su anhelo es desterrar de la enseñanza pública las pasiones políticas que hasta ahora han perturbado su marcha normal. Tenéis la misión de enseñar a la nueva generación; llevad a su espíritu el respeto al orden, a la ley y a la autoridad. Profundizad y difundid las ciencias que cultiváis con tanto brillo, conservando para nuestra Francia intelectual el primer rango que nunca ha dejado de tener en el mundo y que eternamente le corresponderá. El gobierno sólo os indica la necesidad de alejar de las aulas esos doctrinarismos políticos y filosóficos cuyos resultados funestos nos ha probado una larga y cruel experiencia".

Dirigiéndose en particular a los eclécticos:

—"Aunque habéis servido a otro régimen político, el gobierno conoce vuestros méritos y no duda que sabréis ampliar vuestros horizontes dentro de la lealtad ideológica que os impone la honradez intelectual. La alta enseñanza está en vuestras manos y vuestras legítimas posiciones personales serán respetadas mientras no uséis de ellas como instrumentos de inquietud pública".

A los republicanos:

—"Aunque habéis estado comprometidos, sed discretos y se evitará molestaros en lo sucesivo. Sabemos que desconocéis la legitimidad del gobierno y que os mantendréis apartados de sus casas de enseñanza; esperamos, a pesar de ello, que, vuestra conducta no dará razón a los que ven en vuestras doctrinas un semillero de desorden y de anarquía. De vuestra prudencia depende nuestra ecuanimidad; es deseo del gobierno convenceros con su liberalismo práctico que el Imperio puede colmar las más legítimas aspiraciones de la libertad".

A los católicos:

—"Nos complace que seáis nuestros enemigos y el gobierno está dispuesto a sostener la guerra en el terreno a que os plazca llevarla. Si sois, como no dudamos, buenos franceses, os pedimos que siempre pongáis los intereses de Francia por encima de los del Estado Pontificio. Tendréis en la enseñanza la parte que sea lícito acordaros, pero estamos dispuestos a impedir que conquistéis la Universidad. Escuchad la voz de los tiempos, si queréis que la vuestra sea escuchada".

Y dirigiéndose a todos, de nuevo, aunque particularmente a los más jóvenes:

—"Nada impone el gobierno a vuestro afán por la libre investigación de la verdad. Cultivad las ciencias, con espíritu abierto e intención renovadora; un nuevo mundo intelectual se entreabre a vuestras esperanzas, libre de prejuicios filosóficos, de dogmas religiosos, de utopías políticas".

Por estas últimas palabras harían su composoción de lugar los eclécticos, los católicos y los republicanos. Simultáneamente cruzarían sus miradas Damirón con Garnier, Montalembert con Dupanloup, Vacherot con Renouvier. Y mientras saldrían preocupadas las tres camarillas en desgracia, tocaríanse de codos los no comprometidos, a tiempo que los más jóvenes murmurarían en la intimidad: "Tanto mejor, haremos campamento aparte!"

Ya estaría desierto el despacho cuando un funcionario, que no ne había hecho presente en la conferencia, se anunció respetuosamente al ministro Fortoul, trayendo un expediente en mano. Era un antiguo ecléctico que había abandonado a Cousin por Hipólito Carnot, pero que, des-

pués de servir a los orleanistas y acomodarse con los jacobinos, encontraba ahora prudente ser obsequioso con el Segundo Imperio.

"Mr. Félix Ravaisson", dijo el ordenanza.

—"Hágalo esperar", contestó el ministro. Y agregó para sus adentros: "Tal vez nos servirá".

II. — MEDIO FILOSOFICO EN QUE SE EDUCA BOUTROUX

1. Decadencia del eclecticismo universitario. — 2. El neo-positivismo liberal. — 3. El neo-criticismo republicano. — 4. El espiritualismo oficial a fines del Imperio. — 5. La generación de Emilio Boutroux.

1. Decadencia del eclecticismo universitario

Nada hay más falaz que juzgar la obra de un pensador, o el significado de una doctrina filosófica, prescindiendo del medio intelectual en que aparece, de los propósitos militantes que persigue, de los intereses políticos que sirve. Boutroux, lejos de ser una excepción, es un ejemplo típico. Su tesis juvenil, sobre *La Contigencia de las leyes naturales*, tiene, justamente, un valor histórico, si logramos establecer con claridad el significado que tuvo al publicarse (1874); fué, en efecto, el último alegato en favor del espiritualismo que Ravaisson y Lachelier habían querido oficializar en la filosofía universitaria, a fines del Segundo Imperio. Sería imposible comprenderlo si, al narrar la historia filosófica de la época, no desdeñásemos ciertos pudorosos convencionalismos, que muchos repiten y en que nadie cree.

Aunque desafectos al golpe de Estado, casi todos los eclécticos del "regimiento" se avinieron pasivamente al Segundo

Imperio (1); no tomaron participación alguna en asuntos políticos y, justo es decirlo en su honor, se conservaron doctrinariamente adictos al eclecticismo. Orleanistas acomodados al bonapartismo, podían argüir que seguían la política de Cousin en 51, cuando se unió al gobierno en defensa del "orden" perturbado en los comienzos de la Segunda República. Bajo Fortoul, hasta el 56, callan, inseguros de sus posiciones; bajo Rouland, hasta el 63, respiran más libremente, pero siguen descontentos en política. Todos continúan su carrera en la burocracia; de hecho, aunque ha caído Cousin, la filosofía universitaria oficial es todavía el eclecticismo. Hay, sin embargo, una variante de nomenclatura; tan desacreditada parece la antigua etiqueta, y tantos rencores atrae sobre sí desde el pasado, que los eclécticos prefieren llamarse "espiritualistas", aunque hay más variación en el nombre que en las ideas.

Viven asfixiados, pero viven. Una gran renovación de las corrientes intelectuales se opera en torno suyo; ellos comienzan por soportarla en silencio, esperando tiempos mejores. El desprecio por la filosofía universitaria cunde en el ambiente. Todos la acusan de hipocresía: los liberales independientes desearíanla más sumisa a las ciencias, los católicos la acusan de panteísmo indefinido, los republicanos pretenderían verla en la oposición política. Taine y Renán se burlan de ella; Montalembert y Dupanloup la regañan; Vacherot y Renouvier la desdeñan. Pero los eclécticos viven; asfixiados, pero viven. Se llaman espiritualistas y no desesperan de verse aliados de los católicos y los republicanos, mientras acentúa su auge el positivismo determinista, enarbolando con brío la bandera de las ciencias contra la vieja metafísica.

A la caída de Cousin, en 1852, quedaban ubicados, de sus

(1) Hubo nobles excepciones, como la de Ernesto Bersot, que rehusó prestar juramento de fidelidad al Imperio. Con toda justicia Jules Simon, su compañero en esa hora, le llevó más tarde a la dirección de la Escuela Normal Superior, al ocupar el ministerio de I. P. en 1871.

amigos, Damirón, Garnier, Franck, Bouillier, Saisset, Janet y Caro, además de los tercerones. Exceptuando a Damirón, que había sido condiscípulo de Cousin y tenía 58 años, sólo Garnier pasaba apenas de los 50, pues había nacido en 1801. Los demás eran hombres jóvenes. Franck tenía 43 años; Bouillier, 39; Saisset, 38; Janet, 28; Caro, 25. Había eclecticismo para rato.

En la Sorbona existían dos cátedras de historia de la filosofía, antigua y moderna. De la una era titular Cousin; la la otra estaba en manos de Garnier, que en 1842 había sustituído a Jouffroy. Al ser retirado Cousin por el ministro Fortoul, se suprimió su cátedra y fué reemplazada por una de filología comparada; Cousin siguió dedicado a trabajos literarios en su departamento y biblioteca de la Sorbona, ya que su filosofía le resultaba inútil estando fuera de la política. Garnier conservó la cátedra hasta 1864, fecha de su muerte, aunque en los últimos años decayó su actividad por aflicciones de carácter familiar.

Damirón, tan pobre de ideas como sumiso de carácter, introducido en 1839 a la Sorbona por Cousin, continuó fiel al eclecticismo hasta 1862, en que murió.

Franck dictaba desde 1847 un curso de filosofía social en la Sorbona. En 49 suplió a Barthelemy St. Hilaire en filosofía griega y latina, hasta el 52. En 1854 fué encargado del curso de Derecho Natural y de gentes en el Colegio de Francia, pasando a titular en 56; permaneció allí hasta 1881, pero intervino de nuevo en los concursos de agregación a la filosofía, cuando se restablecieron.

Bouillier era Decano en Lyon desde 1849. Continuó en su decanato hasta 1864 y en 1867 vino a París para sustituir a Nisard en la Escuela Normal Superior. Se mantuvo ecléctico,aunque sensible a las nuevas corrientes ideológicas y con marcada acentuación cartesiana.

Saisset había sido agregado a la Sorbona en 1843, supliendo varias cátedras allí y en el Colegio de Francia. Se mantuvo consecuente al eclecticismo y reemplazó a Damirón en 1856, hasta su fallecimiento, en 1863.

Janet, nombrado en 1848 profesor en la Facultad de Estrasburgo, vino en 1857 a enseñar filosofía en el Liceo Louis le Grand, en París; en 1863 pasó a la Sorbona, hasta que allí mismo, en 1888, reemplazó a Caro en historia de la filosofía moderna. Desde 1890 fué presidente del jurado de agregación de filosofía. Hasta 1899, fecha de su muerte, hizo gala de mantenerse adicto a la doctrina de Cousin, aunque había modificado mucho su manera de comprenderla.

Caro, alumno de la Escuela Normal Superior en el trienio 1845 a 1848, fué enviado a enseñar filosofía en los Liceos. En 1854 se doctoró y fué de profesor a Douai, donde se hizo de gran fama como orador, confirmándola en sus conferencias de 1858 en la Escuela Normal. Poco después suplió a Garnier en la Sorbona, reemplazándolo como titular en 1864. No cambió de orientación en veinte y tres años de enseñanza; a su muerte fué Janet el heredero de la cátedra.

La filosofía universitaria continuó, pues, en manos de los eclécticos, durante el Segundo Imperio. Se les hacía poco caso. La suspensión de las agregaciones y la ausencia de filosofía en los Liceos y Colegios, habían empequeñecido su importancia burocrática; no siendo ya los árbitros de un "carrera" profesional, tornábase inútil escucharlos. Los jóvenes que pasaban por sus clases sabían que ellos ya no daban empleos, sino el gobierno, su enemigo; y junto con su influencia decayó su doctrina. No era necesario ser ecléctico para conseguir una cátedra.

2. El neo-positivismo liberal

Mientras languidecía el filosofismo universitario, la lucha de ideas tornábase áspera en los medios intelectuales independientes, apasionados por arduos problemas religiosos. En un bando actuaban los tradicionalistas católicos; en el otro los liberales, divididos en tendencias filosóficas que coincidían, por lo general, con sus credos políticos (2).

Con el advenimiento del Imperio se había extinguido, o poco menos, la escasa influencia del positivismo comtiano, para ceder el campo a un neo-positivismo inspirado en otras influencias, particularmente en Hegel. La nueva generación, aún tomando un camino paralelo, deseaba no cargar con un antecesor poco afortunado, aunque, en verdad, había sido durante el gobierno de Luis Felipe, el único filósofo digno de ese nombre. Por otra parte, era notorio el descrédito que la conducta política de Comte reflejaba sobre sus doctrinas, pues había tenido la desgracia de acabar mal su carrera (3). A principios de la revolución del 48 se había acercado al grupo republicano socialista, creyendo llegada la oportunidad de reorganizar la humanidad según las normas de su política positiva; fundó la "Sociedad Positivista", que debía ser la directora espiritual de la Segunda República, para realizar un socialismo a su modo. Desorientado por la re-

(2) Los liberales indiferentes o abstencionistas, que acataban el Imperio, eran positivistas; los liberales republicanos del 48, enemigos del Imperio, formaron el grupo Kantiano neo-criticista. Los hombres representativos de ambos grupos habían pertenecido, o tenían afinidades, con los sansimonianos-positivistas de la Segunda República; ramas de un mismo tronco, su bifurcación filosófica correspondió a su distinta actitud después del golpe de Estado de 1851.

(3) Comte (1798-1857) tuvo una actuación contemporánea a la de Cousin (1792-1867). Había sido discípulo de Saint Simon (1818) y riñó con él poco después (1824); a los 28 años había iniciado y suspendido su curso de filosofía positiva. En 1828, al mismo tiempo que el ministro Martignac devolvía su cátedra a Cousin y éste introducía a Hegel con ruidoso éxito *en la Universidad,* Comte daba su curso completo *fuera de la Universidad.* Del 30 al 42 Comte publicó los seis tomos de su sistema; en ocasión del último produjo el célebre escándalo con Arago, que acabó de divorciarle del profesionalismo oficial. Desde el 30 no leía más; su carácter estaba agriadísimo. En 1845 conoció a Clotilde Devaux y comenzó a tontear con su política positiva. En esa situación le encontró la revolución del 48.

acción consecutiva a los sucesos de Junio, acabó por adherir al golpe de Estado de 1851; sus pocos amigos se retiraron a la vida privada o no hicieron política. En 1852 riñó con Littré, que era su discípulo más ilustre y cayó en manos de personas insignificantes, hasta su muerte (1857). Si en vida no tuvo mucha influencia, por carecer de espectable posición universitaria o burocrática, después de morir la adquirió en el movimiento científico y ejerció un influjo muy grande sobre las doctrinas filosóficas de sus mismos enemigos.

Littré había pertenecido siempre al grupo republicano socialista; en la revolución del 30 actuó en la izquierda, con Leroux y otros sansimonianos. Conoció a Comte entre el 35 y el 40; lo siguió hasta el 45, en que se apartó de él (4). En 1848 tenía ya 47 años y fué consejero municipal; con el golpe de Estado se retiró a la vida privada, acercándose luego al grupo de Renán, Berthelot y Taine. En realidad, el primitivo grupo comtiano, si no se plegó al Imperio se abstuvo al principio de hacerle oposición, coincidiendo en ésto con los neopositivistas independientes (5).

La renovación intelectual necesitaba otra bandera. ¿No era preferible la de algún alemán ajeno a la vida política

(4) El grupo comtiano siguió bajo la dirección espiritual de Pierre Laffitte, que en 1848 tenía 25 años y actuó en la izquierda republicana socialista. Con el golpe de Estado se retiró de la política, como Comte y Littré. Desde la muerte de Comte empezó a dar conferencias muy estimables; en 59, en el discurso de apertura de su curso filosófico, era socialista colectivista y siempre continuó siéndolo. En 1878 publicó la *Revue Occidentale*, positivista cristiana. En 1892 León Bourgeois creó para él una cátedra de Historia General de las Ciencias, en el Colegio de Francia.

(5) Esta fué una de las causas principales para que los republicanos intransigentes del 48 —grupo de Vacherot y Renouvier— se mostrasen desafectos a los positivistas. Por ello se apartaron hacia un neocriticismo que los mantenía igualmente lejos de los eclécticos orleanistas y de los positivistas bonapartistas. La lógica política se advierte detrás del doctrinarismo filosófico.

francesa, ya que el infortunado Comte no lograra ser profeta en su tierra?

Desde los comienzos del eclecticismo había sido visible la aparición esporádica de doctrinas que podían comprometer su ulterior unidad. El mismo Cousin, en su curso de 1828, había hablado de Hegel, a su modo; por otros caminos se introducían el idealismo kantiano, el panteísmo de Spinoza, la filosofía de la historia. En toda Europa — es necesario consignarlo — los partidos liberales amparaban su credo en las doctrinas de Hegel, cuyo intrínseco ateísmo tenía la ventaja de estar a cubierto de la acusación de "materialismo", en virtud de llamarse "idealismo"; la noción del Devenir, por otra parte, involucraba un sentido progresista en política, pues tanto significaba guerra al pasado como elaboración del futuro. El positivismo francés de la segunda mitad del Siglo XIX, iniciado por Renán, Berthelot y Taine, sintió más la influencia filosófica de Hegel que la de Comte, aunque historiadores de fecha posterior, movidos por un explicable patriotismo, hayan procurado disminuir la parte del alemán y aumentar la del francés.

En 1848 tenía Renán 25 años (1823), Berthelot 21 (1827) y Taine 20 (1828). ¿En qué filas políticas militaban? Renán y Berthelot eran, seguramente, sansimonianos y positivistas a la manera de Littré; si alguna actitud asumieron ante la Segunda República fué, sin duda, solidaria con los republicanos socialistas y con el grupo del ministro Hipólito Carnot. No sabemos que Taine estuviera embanderado ya; pero es verosímil que él, como la mayoría de sus condiscípulos de la Escuela Normal, expresara las mismas simpatías, bajo la atracción prestigiosa de Vacherot (6).

(6) Nueve años después, en sus tremendas invectivas contra los eclécticos, Taine se expresaba con cariñoso respeto de Vacherot; fué este filósofo, como es sabido, quien le sirvió de modelo para el imaginario "Mr. Paul" que habla en el último capítulo de su libro *Los Filósofos Clásicos*.

Mientras estudiaba en el Seminario de San Sulpicio, la lectura de Hegel y Herder (además de lo que ocurría en la sociedad civil), apartó a Renán del dogma; en 1845 dejó su carrera, a los 22 años. En la pensión trabó amistad con Barthelot, que tenía 18 años y era ya sansimoniano; se apasionaron por la ciencia y por la revolución. Lo que Renán pensaba en 1848 puede leerse en "L'Avenir de la Science", libro comenzado con el advenimiento de la Segunda República y no dado a luz por temor a la reacción (7). En 49 se fué a Italia, acentuó sus inclinaciones estéticas, y en 50, de vuelta, obtuvo un puesto en la Biblioteca Nacional, consagrándose a estudios de historia religiosa. Berthelot, que en el concurso general de filosofía, en 1846, había obtenido el premio de honor, sintió un precoz desdén por el filosofismo universitario y se dedicó a las ciencias; después del 48 se apartó de sus ideas políticas y en 1851 obtuvo un puesto de preparador de química en el Colegio de Francia. Taine había entrado en 1848 a la Escuela Normal; ya se decía discípulo de Spinoza y allí leyó a Hegel, con lo que fué creciendo su menosprecio del eclecticismo oficial. Después de las jornadas de Junio se retrajo de la agitación política; en 51 fracasó en la agregación de filosofía y en 52 rechazaron su tesis sobre las sensaciones, por su espíritu condillaquiano, doctorándose poco después con un estudio sobre La Fontaine.

Son tres tipos característicos. Simpatizantes más o menos activos de la revolución del 48, su poca edad los libra

(7) Sabido es que Renan no lo publicó hasta 1890. ¿Por qué no lo hizo en 1849? Con la reacción consecutiva a los sucesos de Junio del 48, era peligroso; más tarde, el tiempo fué pasando, medio siglo. Renán, en plena madurez, miraría con bondadosa irreverencia su entusiasmo juvenil; pero, felizmente, tuvo al fin la corazonada de publicar lo que en su momento reservara por prudencia.

de quedar comprometidos en política (8); el fracaso de la izquierda les causa una decepción, pero no los obliga para el porvenir. Se abstienen de militar contra el Segundo Imperio, pero conservan su radicalismo en materia ideológica y religiosa.

Han estudiado bastante filosofía como para aborrecer el filosofismo universitario; ninguno de ellos hace carrera como profesor de ese ramo. Littré, 25 años mayor que ellos, se vincula al grupo. Empieza entonces la gran batalla de tres décadas contra la burocracia ecléctica y el catolicismo intrépido.

Poco después de su *Ensayo sobre Tito Livio* (9), Taine, en 1857, da el gran campanazo, con *Los filósofos clásicos del Siglo XIX*; la filosofía universitaria francesa pasó del descrédito al ridículo. Siguieron años de lucha. Se acentuó la convicción de que era un nimio juego de ajedrez seguir discutiendo los viejos pseudo-problemas de la metafísica y fué general el deseo de limitar los esfuerzos humanos a la investigación metódica de los problemas efectivos planteados por las ciencias.

A partir de 1860 los eclécticos se baten en retirada. Caro y Janet defienden el espiritualismo, pero se sienten vencidos y conceden que es necesario pedir a las ciencias ciertos elementos básicos para estudiar los más altos problemas de la filosofía.

La política imprime caracteres definidos a las contiendas ideológicas. El Emperador entra en conflicto con el Papa. La opinión ilustrada se apasiona. El liberalismo oficial coincide con el positivismo científico; la iglesia católica

(8) Esto aparta a la nueva generación del grupo republicano a que pertenecían Renouvier y Vacherot, políticamente muy comprometidos; mientras los primeros se hacen hegeliano-positivistas, los segundos evolucionan en sentido Kantiano-criticista.

(9) Escrito en 1854 para un concurso de la Academia Francesa, que fué prorrogado a fin de que Taine pudiera suprimir algunos conceptos que habían escandalizado a los académicos. Se publicó en 1856.

pone en acción sus elementos contra los cultores de las ciencias. Algunos hechos tipifican la lucha. Napoleón, para acercarse los elementos liberales, amnistía en 1859 a los condenados del 51. En la cuestión del poder temporal del Papa — ardiente entonces — el Emperador se decide; sus ejércitos expulsan de Italia a los austriacos y los italianos ocupan una parte de los estados de la Iglesia. Montalembert, Lacordaire y Dupanloup, tienden sus líneas contra "el tirano" y bajo la dirección del último se organiza la publicación del *Correspondant;* Veuillot sigue tronando en *L'Univers* contra los liberales y contra los católicos del otro grupo, pretendiendo gobernar la Iglesia desde la prensa y por sobre el episcopado. El ministro Rouland crea para Renán la cátedra de lingüística comparada en el Colegio de Francia; la lección inaugural — en que llamó a Jesús "un hombre incomparable" — provocó tal escándalo que el día siguiente (Enero 18 de 1862) el ministro cerró su curso. En 1863 publica Taine *La literatura inglesa* y Renán la *Vida de Jesús;* Berthelot dedica a este último *La ciencia ideal y la ciencia positiva.* El mismo año la Academia Francesa rechaza a Littré presionada por la violenta oposición de Dupanloup. ¿Qué va a pasar? Toda la Europa culta tiene sus ojos puestos en París y en Roma. En 1864 el Papa publica el *Syllabus,* verdadera declaración de guerra a todo el pensamiento del siglo XIX. Los ataques a Renán, a Taine, a Littré, recrudecen; Veuillot, escudado por su misma inferioridad, los injuria. Caro y Janet, con mayor cautela, aprovechan la oportunidad para vengar su derrota, uniéndose a la campaña contra los ateos y panteístas. Cuando ocupa el ministerio de Instrucción Pública el liberalísimo Duruy, incurre en la debilidad de suprimir la cátedra de Renán (1864).

La Francia intelectual y universitaria vive en plena guerra civil. En 1866 arrecia la campaña católica contra el ministro Duruy. Renán publica ese año *Los Apóstoles* y *San Pablo* en 1869. Littré funda la *Revista de Filosofía*

Positiva (1867), que debía durar hasta 1883, dos años después de su muerte. Entre tanto la agitación católica contra el "ateismo" y su infiltración en la enseñanza, provoca un pánico defensivo; nadie quiere ser "ateo" ni "inmoral"; cada cual explica, a su manera, que cree en Dios y es defensor de la moral. Los eclécticos aprovechan la ocasión para rehabilitar su espiritualismo contra el panteísmo de los positivistas; llega a fundarse una "Liga contra el ateísmo", cuya presidencia desempeñó Ad. Franck Elementos liberales fundan (1865) la revista *La. moral independiente,* de inspiración kantiana, influenciada por amigos de Renouvier y Vacherot, que eran anticlericales, antieclécticos y antipositivistas.

A través de esa inquietud, durante los veinte años del Segundo Imperio, la influencia intelectual de Taine fué creciendo sin intercadencias; toda la juventud estudiosa se interesaba por su obra y Anatole France ha interpretado en seis palabras el pensamiento de una generación: "él nos redimió del filosofismo hipócrita". Siendo el abanderado, contra él convergían los fuegos más recios de todos los enemigos. La encarnizada oposición a sus ideas le llevó a definir con rigidez su posición filosófica determinista; negando el libre albedrío quedaba cerrada toda conciliación con los demás postulados de la metafísica espiritualista. Los ataques le venían de muy diversos campos enemigos: de los católicos, de los eclécticos, de los neocriticistas; y por una visible coincidencia, que confirma la teoría de una correlación político-filosófica, sus adversarios representan los tres grupos de oposición que desde 1863 votaban unidos en las elecciones contra el imperio liberal (clericales, orleanistas y republicanos). Siguiendo el curso natural de sus ideas y favorecido por la circunstancia de sus estudios sobre la literatura inglesa, Taine tomó contacto con el positivismo filosófico inglés; la influencia inicial de Spinoza y la predominante de Hegel, fueron completadas por la de Bain, Spencer y S. Mill, que es fácil advertir en

su memorable *La Inteligencia,* aparecida en 1870, en vísperas de la guerra franco-prusiana (10).

3. El neo-criticismo republicano

Los republicanos socialistas, que en 1848 rodeaban a Hipólito Carnot, se encontraron desorbitados con el advenimiento del Segundo Imperio. Se les miraba con desconfianza, como elementos peligrosos para el orden social. Eran tolerados por el gobierno, que los sabía sus enemigos irreconciliables. Permanecían, los más, alejados de la enseñanza oficial.

Los eclécticos, sus enemigos políticos y filosóficos de ayer, les parecían ahora más despreciables, pues acataban el régimen imperial. Con los católicos no podían tener nada común. Los positivistas comtianos, con quienes tenían mayor afinidad, se disgregaban, sometidos a la coerción del gobierno. ¿A quiénes acercarse? La nueva generación declaraba abstenerse en política, lo que implicaba no combatir el Imperio; y, nauseada del filosofismo ecléctico que seguía imperando en la Universidad, repudiaba toda metafísica para afirmar su fe en las ciencias. ¿Podían acercarse a esos jóvenes? Aunque estaban seguros de su simpatía, mediaba un dificultad de hecho: su situación comprometida el 48. Los jóvenes liberales preferían tener las manos libres y no cargar con un pasado político que les obstruiría el camino; los liberales viejos exigían consecuencia con su pasado republicano y desconfiaban de un determinismo que parecía justificar el régimen surgido del golpe de Estado.

(10) Taine y Renan, el 25 de Enero de 1870, publicaron en *Débats* un elogio de Hegel, llamándole "el primer pensador del siglo XIX" y promoviendo una subscripción entre los intelectuales franceses para contribuir al Monumento a Hegel, que se proponía erigir la Sociedad Filosófica de Berlín. El gesto, aunque de noble significación, fué de una trágica inoportunidad.

Si Hegel servía de bandera al neo-positivismo científico, para afirmar las ideas deterministas, Kant podía cobijar un neo-criticismo que permitiera conservar la idea de libertad. Lo importante, para el grupo jacobino, era apartarse del espiritualismo ecléctico sin caer en la negación de la libertad y del positivismo hegeliano sin negar los derechos de la ciencia. El hombre era Kant. Había restablecido a título de creencias legítimas ciertos conceptos que no podían aspirar a una certidumbre teórica porque excedían la experiencia; y, en rigor, podía alegarse que no había contradicción en Kant, pues su manera de formular los postulados de la razón práctica estaba formalmente concebida de manera que no implicase nada de lo que vedaba la razón teórica. La ciencia y la creencia — es decir, el determinismo y la libertad — podían coexistir en dos mundos mentales diferentes; la razón pura, frente a los fenómenos de la realidad exterior, establecía en esos dominios la soberanía de la ciencia; la razón práctica, frente a los fenómenos interiores, mostraba la libertad como una revelación de la conciencia, fuera del encadenamiento necesario de los hechos. Dos mundos, pues, ni conciliables ni incompatibles; pero dos mundos diferentes, cada uno con principios y leyes propias, tan "necesario" el uno para la ciencia como "conveniente" el otro para la moral.

La filtración kantiana se produjo lentamente, definiéndose poco a poco entre las ideas positivistas y jacobinas que acababan de profesar los vencidos del 48. El puente fué el culto de la "libertad", cuya devoción política condujo a su defensa filosófica.

Las cabezas visibles del grupo eran tres hombres maduros educados en la panacea ecléctica y disidentes del "regimiento", en que prestaran servicios muy desiguales. Habían sido más o menos sansimonianos los tres, templando con algo de positivismo sus inclinaciones metafísicas, al principio indecisas entre Hegel y Kant. En 1851

tenía Cournot 50 años, Vacherot 42 y Renouvier 36 (11). El primero se había ocupado de ciencias matemáticas antes del 48 y después osciló entre las ideas filosóficas de Comte y Renouvier, inclinándose cada vez más a las de este último, que era su amigo político; fué metafísico-positivista, procurando conciliar los principios de las ciencias y el indeterminismo indispensable para la libertad, que concebía bajo forma de azar. Tuvo una actuación inferior a sus méritos, hasta 1877, fecha de su muerte (12).

(11) El suizo Carlos Secretan, de igual filiación política, tenía la misma edad de Renouvier. Nació en 1815, fué suplente de Vinet en 1835, alumno de Schelling en 1837 y enseñó en la Universidad de Lausanne de 1838 a 1848. Mezclado activamente al movimiento revolucionario de 1848, destituído en 1850, fué a enseñar a Neuchatel y volvió a ocupar su cátedra de Lausanne en 1866. En 48-49 publicó en dos tomos *La filosofía de la libertad*, exponiendo un panteísmo con vistas políticas, en que identifica a Dios con la libertad. Muy imbuído de teología en sus comienzos, fué haciéndose cada vez más partidario del progreso indefinido; actuó en convergencia con el grupo de Vacherot y Renouvier, siendo más estricta su afinidad política que sus concomitancias filosóficas.

(12) Como se verá más adelante, en esa época el criticismo era considerado afín más bien que adversario del positivismo. Los mayores elogios de Vacherot y Renouvier fueron hechos por Taine durante diez años. En cuanto a Cournot, en *Les Philosophes Classiques* (décima edición, página 147), tratando la cuestión de la certidumbre, dice en oposición a los eclécticos: "En cuanto a las investigaciones útiles que podrían agrandar esta cuestión de lógica, nos dispensaremos de ellas. Tal vez se encontraría un verdadero sabio, muy poco conocido porque merecería serlo, demasiado filósofo porque no se despachará como tal, que se tomará la pena de medir el grado de certidumbre de las ciencias, de establecer el axioma sobre el cual ellas se apoyan y de explicar las razones razonables que tenemos para creer en ellas. Nosotros hablaremos elocuentemente de la certidumbre, se irá a estudiarla en el libro de M. Cournot. (*Essai sur les fondements de la certitude*)". La circunstancia de profesar Cournot el vitalismo, en un dominio científico que no era el suyo (y en una época en que el vitalismo se oponía al animismo, circunstancia que hoy se calla deliberadamente), ha dado lugar a que en recientes exégesis tendenciosas se le haga aparecer como un mero precursor del neovitalismo actual, olvidando el conjunto valiosísimo de su obra científica. En 1867 Ravaisson, en su comentado Informe, acercaba a Cournot a los positivistas,

Vacherot, por su noble conducta personal, y Renouvier, por la magnitud de su obra, llegaron a pesar en el movimiento de las ideas hacia el fin del Segundo Imperio.

Nunca fué muy claro el pensamiento filosófico de Vacherot, aunque en 1850 sus preferencias por Spinoza y Hegel eran tan claras como las de Taine. Después fueron más firmes sus virtudes cívicas que sus direcciones ideológicas (13). Durante el Segundo Imperio se mantuvo firmísimo en sus opiniones republicanas y no cejó en su acción militante; por su protesta contra el golpe de Estado fué destituído en 1851, cortando su carrera de profesor. El 1859 conoció la cárcel por sus ideales, valientemente expresados en su libro *La Democracia*. Filosóficamente, su evolución fué análoga a la de Cournot, esforzándose por conciliar las ciencias con la metafísica (14). En realidad, su amor a la libertad política, le inducía a defender la libertad metafísica, apartándole del determinismo postulado por las ciencias positivas; eso le llevó a combatir a Taine, convencido de que los deterministas negaban la libertad por oposición al espiritualismo ecléctico.

Ese era, en verdad, el centro de todas las disputas filo-

(13) Nacido en 1809, ingresó en 1827 a la Escuela Normal, donde fué influenciado por Cousin y Michelet. Después de enseñar en provincia, hizo en 1833 su agregación en filosofía y en 1836 su doctorado. En 1838 Cousin lo hizo nombrar director de estudios en la Escuela Normal; de sus conferencias nació su *Historia crítica de la Escuela de Alejandría*, que motivó su controversia célebre con el abate Gratry, terminada por una suspensión, en Junio de 1851, y seguida poco después de su destitución. En los años precedentes al 48 se vinculó al grupo republicano socialista, a la vez que reemplazaba su eclecticismo por un positivismo hegeliano, compatible con la metafísica.

14) En 1858 publicó *La métaphysique et la science*, cuya segunda edición, de 1863, deja la impresión de un panteísmo, más influenciado por Hegel que por Kant. Su idealismo, aunque demasiado abstracto, es mejor en el fondo que en la expresión; para exponer ideas nuevas usa el lenguaje viejo aprendido en su juventud.

sóficas: determinismo o libertad. Y los republicanos opositores — como Vacherot, Renouvier y Secretán — entendían que aceptar el determinismo implicaba resignarse al régimen político imperante; mientras que, para combatirlo, era indispensable una filosofía que aceptara el libre albedrío y la voluntad humana como instrumentos de acción social. Aunque no lo decían — y acaso no lo advirtiesen — eran partidarios de la libertad filosófica porque luchaban por las libertades políticas.

Estas corrientes ideológicas no habrían llegado a definirse en Francia sin la acción talentosa y continuada de un pensador de la talla de Renouvier, militante apasionado e infatigable (15). Después de varios tanteos — cuya exposición no ha logrado aclarar bien su apologista Séailles —llegó Renouvier a la concepción de un "neo-criticismo" que desea ser, a la vez, respetuoso de la ciencia y de la metafísica, en una medida que había ignorado el eclecticismo. En rigor se apartaba de Kant en algo esencial, afirmando el puro fenomenismo y negando el numenismo de las cosas en sí; pero ,en cambio, mantenía los postulados de la razón práctica, principalmente el de la libertad. En cuanto a Dios y la inmortalidad del alma no quedaban muy bien parados en su vago idealismo panteísta, que los hacía desvanecer en abstracciones demasiado intangibles. Los *Ensayos*, publicados entre 1854 y 1864, comenzaron a darle prestigio, aún entre sus propios adversarios, pero principalmente entre los positivistas (16).

(15) Nació en 1815. Educado en el eclecticismo, había publicado en 1842 - 1844, dos manuales de filosofía antigua y moderna. Desde esa fecha militó en el grupo sansimoniano, con Leroux, Reynaud y Carnot; en 48, durante el ministerio de Carnot, motivó las incidencias que ya conocemos, por sus ideas extremistas; en 1851 publicó *"Gobierno directo"*, de tendencia comunista federal socialista. Después se abstuvo de actuar en la política, limitándose a luchar en el terreno de las ideas; pero conservó siempre la preocupación por los problemas sociales que había llenado su juventud.

(16) Víctor Giraud, en su *"Ensayo sobre Taine"*, pág. 243 (5ª ed.) reproduce un juicio de Taine, de un artículo no incluído en la edición de sus obras. Taine, en 1867, quiere señalar "fuera de toda doctrina oficial, tentativas de acuerdo entre la metafísica y las ciencias positivas". Dice de Renouvier: "Sin embargo, a través del continuo zumbar de la filosofía oficial y el gran silencio de la especulación libre en Francia, se puede distinguir un filósofo, de los de gran calidad, quiero decir independiente, solitario, sistemático,y por consiguiente, desconocido; hablo de M. Renouvier. Si fuera alemán, tendría hoy una escuela; lo habrían explicado y refutado en cincuenta diarios; veinte folletos lo habrían comentado; tres o cuatro discípulos habrían publicado una exposición popular de sus ideas; muchos docentes privados habrían dado cursos sobre su sistema; y nosotros oiríamos un eco de ultra Rhin que nos traería una palabra nueva, el "renouvierismo". Pero él vive en Francia, donde se lee un libro de filosofía cuando tiene visibles conclusiones políticas o religiosas... Desde el siglo pasado, ningún pensamiento más original y completo ha aparecido entre nosotros, ni se ha nutrido de una erudición más completa antes de aparecer". Y resume su juicio sobre sus conclusiones diciendo que "son las conjeturas morales de un Kant republicano". (*Debats*, Junio 27 de 1867).

Cuando entró Duruy al ministerio de Instrucción Pública, la agregación en filosofía y la enseñanza filosófica en los Liceos fueron restablecidas. Se pudo hablar de filosofía y de política. En 1868 fundó Renouvier, con Pillón, el *Année Philosophique,* que la guerra franco-prusiana interrumpió (17). El neo-criticismo contaba ya en Francia; tenía de su parte a los más fervorosos republicanos.

4. El espiritualismo oficial a fines del imperio

Los destinos de la Enseñanza Superior, y particularmente los de la filosofía universitaria, variaron sensible-

(17) Reapareció en 1872 como *Critique Philosophique* y continuó bajo su dirección hasta 1885 (trece años, veinte y seis tomos). La influencia filosófica de Renouvier se tornó efectiva en esos trece años y se oficializó con el advenimiento de la Tercera República. Pueden considerarse vinculados el neocriticismo francés Luis Prat, Fr. Pillon, Brochard, Séailles, Hamelin, Dauriac, Rodier, Marion, que intentan conciliar la libertad, la razón y la experiencia. Renouvier falleció en 1903.

mente en los últimos años del Imperio. Desde la muerte del ministro Fortoul, en 1856, la hostilidad oficial había disminuído; Cousin vivía en su cómodo retiro y sus amigos se abstenían de molestar al nuevo régimen. Suprimida desde el 52 la agregación en filosofía y la enseñanza de esta materia en los Liceos y Colegios, la influencia del "regimiento" ecléctico era casi nula, aunque los ases conservaran los puestos más visibles en la Enseñanza Superior. El ministro Rouland no los amaba ni los temía.

Por el año 60, con la declaración de la guerra a Austria, en favor de Italia y contra los intereses del Papa, muchos elementos liberales se acercaron al Imperio, suponiendo que ello marcaba el comienzo de una nueva política interna. La decepción siguió muy pronto a la esperanza; los republicanos se mantuvieron hostiles y en las elecciones del 63 votaron contra el gobierno, unidos a los orleanistas y a los católicos. Fué un momento de gran tensión política.

Felizmente para los intereses culturales del país, la crisis se resolvió en beneficio de la Instrucción Pública; el 23 de Junio de 1863 fué llamado a regirla, en reemplazo de Rouland, el joven historiador Víctor Duruy, que tenía a la sazón 42 años de edad. Pertenecía al grupo liberal más definido y sus ideas históricas andaban en la corriente de Michelet. Aunque el grupo adicto al Emperador le fué hostil, inició un movimiento de regeneración de la Enseñanza Superior, dando un impulso que se continuó hasta fin del siglo. Desde su ascensión al ministerio el partido católico le movió una campaña terrible, al grito de ¡guerra al ateísmo! Duruy no se desalentó y el Emperador le sostuvo contra formidables resistencias. Tuvo el propósito de encarrilar por nuevos senderos a las Facultades envejecidas, conforme a los adelantos de las ciencias; las dificultades encontradas le indujeron a fundar la Escuela práctica de Altos Estudios (1868), destinada a un brillante porvenir.

Su plan educacional tenía un fin político: atraer al Imperio ciertos grupos intelectuales que hasta entonces habíanle sido hostiles, para dar al gobierno una fuerza moral que no tuviera desde el golpe de Estado. Ello se conceptuaba más urgente en vista de la violentísima campaña de los católicos y realistas contra el materialismo, el ateísmo y la inmoralidad del gobierno, consecutiva a sus conflictos con la Santa Sede. El nuevo ministro, desde el primer momento, restableció la agregación en filosofía y la enseñanza de la materia en los Liceos y Colegios.

¿Y el hombre?

La dificultad, en efecto, consistía en hallar el hombre. No podía ser un ecléctico, porque "eso" ya no andaba; tampoco era posible un liberal positivista, pues era exacerbar la campaña contra el ateísmo. Hacía falta un hombre de "ideas medias", que fuera ecléctico sin serlo; un funcionario simpático y activo que careciera del talento original que despierta envidias y resistencias; un partidario del gobierno que no fuera mal visto por sus adversarios; y, sobre todo, alguien que se hubiera ocupado con distinción de filosofía pero que ya estuviese apartado de esas disciplinas.

El hombre existía: Félix Ravaisson.

Era perfecto para el cargo. Había tocado ya los cincuenta años y su foja de servicios era excelente. Mayor que Janet y Caro, aún fieles al eclecticismo y a Cousin, tenía sobre ellos la ventaja de haber salido del "regimiento" poco antes del 48 y de repetir a toda hora que no era ecléctico. En 1833, a los veinte años de edad, había obtenido un premio de honor de filosofía en el Colegio Rollin, pasando a Munich para escuchar a Schelling. De regreso publicó la *Metafísica de Aristóteles* (1837) y un año más tarde su tesis doctoral sobre *El Hábito* (1838). En seguida Cousin lo ubicó de profesor de filosofía en Rennes y en 1840 lo hizo nombrar Inspector general de Bibliotecas. Su labor filosófica se limitó a la publicación de

Los discípulos de Aristóteles (1846), complemento de su primer trabajo, y a un *Informe sobre el Estoicismo* (1851).

Políticamente había sido un hombre de fácil adaptación. A fines de la Monarquía de Julio se apartó de los orleanistas; en 48 estuvo cerca de los jacobinos, mientras Hipólito Carnot ocupó el ministerio; con Falloux hizo mutis, conservando su empleo; y lo conservó también con Fortoul, aceptando el golpe de Estado y adhiriendo al Segundo Imperio. Se conducía tan discretamente que, en 1859, el ministro Rouland lo sacó de la inspección de bibliotecas para ascenderlo a Inspector General de la Enseñanza Superior. Además de ser el candidato perfecto para reorganizar la filosofía universitaria, estaba ya en el puesto adecuado cuando lo necesitó Duruy.

Filosóficamente era un hombre sin aristas. Su separación política del grupo ecléctico no había alterado mucho sus ideas; era el mismo discípulo de Schelling, con vagos influjos de Aristóteles y de Leibnitz. Y así como Janet y Caro trataban ahora de disimular su desacreditado eclecticismo con la etiqueta del "espiritualismo", Ravaisson procuraba tomarles la delantera, hablando mal del eclecticismo y afirmando que aspiraba a un "espiritualismo más puro", a un "espiritualismo absoluto". Como prudente burócrata, detestaba a los positivistas y a los criticistas, que eran hostiles al filosofismo profesional; coincidía con Caro y Janet en aborrecer al peligroso grupo de Taine y Renán, de influjo hegeliano, sin dejar de odiar a Vacherot y desconfiar de Renouvier, que introducía un Kant renovado.

Dos cuestiones filosóficas estaban sobre el tapete: el concepto de Dios y el Determinismo. El filosofismo oficial no podía hacerse sospechoso de ateísmo ni negar al libre albedrío; así lo comprendió el Inspector General de Enseñanza Superior y sus nuevos adictos tendieron las líneas contra los herejes. Se renovaba, un poco, la política de Cousin; la fuerza de los sucesos hizo que Ravaisson se encontrara a menudo al lado de Janet y Caro contra Taine y Renán (18).

En realidad, Ravaisson, a pesar de sus trabajos juveniles, carecía ahora de competencia y aptitudes filosóficas; alejado muchos años de la enseñanza de su materia, había perdido su primitiva técnica y no gustaba de escribir sobre filosofía. Era un funcionario meritorio; para su nuevo rol no se requería otra cosa. El ministro Duruy le dispensó una justa consideración y su influencia burocrática fué creciendo (19). Su conducta política fué hábil; por ese tiempo un fuerte grupo fué cercando al Emperador y constituyó el "tercer partido", que a fines del 66 fué llamado a los consejos de gobierno, bajo la dirección de Ollivier. Habiéndose acordado celebrar la Exposición de 1868, que debía ser un exponente de los progresos de la Francia bajo el Imperio, se encargó a varias personas ilustradas la redacción de informes sobre varios asuntos; Ravaisson escribió, con ese motivo, *La filosofía en Francia en el Siglo XIX* - 1867, publicado en 1868.

Durante los 32 años que Ravaisson sobrevivió a su informe, y aún en la actualidad, los escritores franceses de filosofía, particularmente los espiritualistas, concuerdan

---

(18) La ofensiva fué general contra el "ateísmo". Desde 1857 Caro había arremetido contra Taine y Renan; en 63 volvió al ataque contra Vacherot, sobre la idea de Dios; Lachelier, adicto a Ravaisson, salió también contra Taine, defendiendo a Caro y al criticismo; los católicos, especialmente Veuillot, cargaban de atroces injurias a Littré, Taine, Renan; en 65 publicaba Janet *La crisis filosófica*, contra Taine, Renan, Littré y Vacherot; poco después se fundaba la "Liga contra el ateísmo", bajo la presidencia del ecléctico A. Franck. En esta ofensiva común los filósofos profesionales, que eran más o menos liberales, coincidían con el partido ultramontano y servían sus intereses.

(19) Ravaisson continuó en su puesto de Inspector General de Enseñanza Superior, hasta 1888; en esa fecha el cargo fué suprimido y se le dejó el título de Inspector honorario, siendo hasta su muerte (1900) miembro del Consejo Superior de Instrucción Pública. Fuera del informe de 1868, Ravaisson no volvió a escribir sobre filosofía, en ningún sentido.

en asignar a ese escrito cierto valor filosófico o crítico, suponiendo muchos que a él se debe el renacimiento de las preocupaciones metafísicas en Francia, en el último tercio del Siglo XIX (20). Habíamos leído esa pieza y hemos vuelto a releerla. Es una pura y simple reseña, casi bibliográfica, de los trabajos publicados durante el siglo. Después de algunas consideraciones no muy agudas sobre la filosofía, Ravaisson narra la transición del sensacionalismo al eclecticismo, para enunciar las corrientes opositoras a éste: Lamennais, el grupo sansimoniano (Saint Simón, Fourier, Proudhon, Leroux, Reynaud), Broussais y Gall, Comte extensamente y Littré, Taine y Renán, Renouvier y Vacherot (que acerca a los positivistas, aunque señalando su diferencia), Gratry, Saisset, Strada, el vitalismo, Vulpian, los fisiólogos y alienistas, Cournot (que acerca a los positivistas). Las referencias a ellos no alcanzan a merecer el título de crítica filosófica, limitándose a transparentar sus simpatías y antipatías. El informe termina con una sumaria disertación cívica, patriótica y moral, en que asoma el "espiritualismo puro" destinado a restablecer el prestigio de los estudios metafísicos en la enseñanza universitaria (21).

Podría asegurarse que Ravaisson entendía eliminar de su espiritualismo absoluto la idea de sustancia, que miraba como un vano resto de materia; el mundo entero parecíale depender del acto puro del pensamiento y consideraba la metafísica como la ciencia por excelencia. Estaba, más o menos, en la tendencia de la última filosofía de Schelling.

(20) Ese renacimiento se debió, en realidad, a la restauración de la filosofía por el ministro Duruy. La burocracia docente se vió en la necesidad de volver al terreno que antes ocuparan los eclécticos; la enseñanza filosófica oficial suele llevar implícita la profesión de "ideas medias" que educan para la disciplina social y se oponen a toda idea peligrosa para el orden, las costumbres y la tradición.

(21) Este informe cerró la carrera filosófica de Ravaisson; no se explica que le llamaran "filósofo", algunos de sus protegidos y amigos que negaban a Víctor Cousin ese título.

Con ese modesto equipo la metafísica no podía marchar muy lejos; es posible que así lo entendiera Taine, en 1867, cuando alababa a Renouvier con la intención de hacer resaltar la vaciedad del filosofismo oficial.

Pero, montada ya la máquina, fácil era hacerla marchar; alguien debía manejar el capital de agregaciones y cátedras devueltas por Duruy a la circulación burocrática. Ravaison tuvo la suerte de tener a su lado a un joven de mucho talento, que pronto le reemplazó en la difícil gestión de los negocios filosóficos.

Julio Lachelier era un verdadero maestro, en el sentido didáctico de la palabra. Había nacido en 1832. En el Liceo Luis el Grande obtuvo en 1850 el premio de honor, de retórica. De 51 a 54 cursó la Escuela Normal y fué encargado de un curso de retórica en Sens; en 1856 fué nombrado agregado en letras. Ravaisson lo conoció en esa época e hizo de él su protegido. Después de enseñar lógica en liceos de provincia, sin apartarse mucho del eclecticismo, fué traído al Liceo Bonaparte de París, en 1862. El momento era oportuno. Duruy restableció la agregación en filosofía, que Lachelier obtuvo en 1863. El año siguiente entró a enseñar filosofía en la Escuela Normal; lo hizo con gran autoridad durante once años. En 1871 se doctoró en filosofía, con sus tesis sobre el fundamento de la inducción y la naturaleza del silogismo (22).

Lachelier, que en 1863 sólo tenía 31 años, comprendió en hora temprana la insuficiencia filosófica del espiritualismo de Ravaisson; aunque especializado en letras y retórica, su práctica en la enseñanza de la lógica poníale muy por encima de su algo anticuado profesor. Desde el primer momento, y acaso influenciado por el neo-criticismo

(22) En 1875 dejó su cátedra de la Escuela Normal y fué nombrado Inspector de la Academia de París; en 1879, Inspector General de Instrucción Pública. Falleció en 1918. En 47 años, después de sus tesis, no publicó libro alguno de filosofía, limitándose su producción a dos o cuatro excelentes artículos de revista.

de Renouvier, comprendió que era ventajoso remozar la filosofía universitaria con cierta dosis de kantismo. Hizo honor a su juventud interviniendo en 1864 en las discusiones que motivó el libro de Caro sobre *La idea de Dios*, combatiendo a Taine y mostrando sus simpatías por el criticismo, a la vez que daba por liquidada toda conexión con el eclecticismo. Sus tres artículos, en la *"Revista de la Instrucción Pública"*, llamaron justamente la atención.

Dialéctico habilísimo y profesor eximio, fué Lachelier el verdadero salvador de la filosofía universitaria; gracias a él volvió a hablarse de metafísica y de su aula salieron los defensores de Dios y de la Libertad, al parecer amenazados, el uno y la otra, por el panteísmo y el determinismo.

Lachelier tenía fórmulas concretas de su espiritualismo: "El mundo es un pensamiento que no se piensa a sí mismo, suspendido a un pensamiento que se piensa: Dios"; "todo lo que existe es la realidad absoluta del pensamiento; los tres momentos de esa realidad son el mecanismo y la necesidad, la vida y la finalidad, el espíritu y la libertad"; "la voluntad es el principio y el fondo oculto de todo lo que existe"; la "verdadera definición de la existencia, el alma de la naturaleza y la última palabra del pensamiento, no es la necesidad universal sino la contingencia universal"; "el restablecimiento de los derechos del espiritualismo es la base necesaria para fundar la vida moral y religiosa" (23).

Alentado por la protección del gobierno, el grupo espiritualista de Ravaisson y Lachelier representaba el oficialismo en la filosofía (24); los otros cuatro grupos filosóficos, positivistas, neo-criticistas, católicos y eclécticos, militaban en la oposición política. El triunfo de ésta en las elecciones del 69 impuso al gobierno la aceptación del "imperio parlamentario" y dió origen a la Constitución aprobada plebiscitariamente el 8 de Mayo de 1870.

Dos meses después, el 19 de Julio, Francia declaraba la guerra a Prusia. El 2 de Septiembre, la capitulación de Sedan; dos días después, en París, la República y el Gobierno Provisorio. El 27 de Octubre la capitulación de Metz. El 18 de Enero se proclamó en Versalles la creación del Imperio Alemán. El 1.° de Marzo, los alemanes entraron a París. El 10 de Julio se firmó el tratado de Francfort.

5. La generación de Boutroux

Emilio Boutroux tocaba los 25 años de edad al producirse la guerra franco-prusiana. Había cursado la Escuela Normal de 1865 a 1868, terminando sus estudios con la agregación en filosofía. El mismo año, siguiendo la vieja costumbre establecida en tiempos de Cousin, fué a perfeccionar sus estudios en Alemania; de 1868 a 1870 estuvo en Heidelberg, siguiendo los cursos del profesor Zeller. ¿Le sorprendería la guerra en territorio enemigo? ¿Permaneció allí mientras sus compatriotas defendían sin fortuna el territorio nacional? Nada sabemos al respecto, ni estamos en situación de averiguarlo (25). Estaba cier-

(23) En notas tomadas de los Cursos de Lachelier, resulta que éste era tan enemigo de la democracia y de la soberanía popular, como obsecuente hacia la doble autoridad política y religiosa. "La democracia es la subversión de todos los principios, el pecado contra el espíritu". Su "Concepción del Estado, que le confiere una autoridad de orden moral, se acerca a la concepción de los antiguos, pero difiere de ella en que Lachelier eleva por sobre la sociedad civil la sociedad religiosa, que es independiente de ella" — Seailles: *La Philosophie de Jules Lachelier*, París, 1920, página 127, nota.

(24) La rotura decidida de los nuevos espiritualistas con los eclécticos, después de los anteriores acercamientos contra los positivistas, se produjo cuando ya los primeros tenían en sus manos el engranaje del filosofismo oficial y los segundos se habían manifestado opositores al Imperio.

(25) Paul Bourget, al recibir en la Academia a Boutroux, hizo su minuciosa biografía apologética; por un explicable pudor pa-

tamente en Francia en Octubre de 1871, fecha en que fué nombrado profesor de filosofía en el Liceo de Caen.

Graves serían sus reflexiones sobre la situación política de su patria. A la derrota de los ejércitos había seguido una profunda crisis de los espíritus. La revolución del 48 se había renovado en 71; el 28 de Marzo habíase constituído la Comuna de París y después de dos meses de azaroso gobierno, los comunistas habían sido horriblemente masacrados, en la semana sangrienta (21 a 28 de Mayo). Esa guerra civil, con los inevitables excesos por ambas partes, vino a favorecer, al fin, los intereses de los partidos reaccionarios. La Asamblea Nacional, elegida después de la capitulación de París, estableció provisoriamente la República y Thiers fué designado jefe del poder ejecutivo; gobernó apoyado en un block de republicanos moderados y monárquicos orleanistas. Como la república parecía afirmarse de hecho, los orleanistas, los bonapartistas y los católicos formaron una "unión sagrada", que se proponía restablecer la monarquía en Francia y el poder temporal del Papa en Roma. El caos fué creciendo. Fracasó la restauración del conde de Chambord (Enrique V) y fracasó también el Septenio del mariscal MacMahon, monárquico orleanista, nombrado en 1873. Por fin se llegó a la llamada Constitución de 1875, en que la República fué reconocida indirectamente y por un solo voto de mayoría (353 contra 352).

Este largo período crítico fué aprovechado por el partido católico para intentar la conquista de la Enseñanza Superior. Las circunstancias eran idénticas a las de 1851. Los católicos ofrecían a los partidos monárquicos su cooperación para "salvar la patria y el orden", pero a cambio de privilegios en la instrucción pública. La ofensiva

triótico olvidó todo lo relativo a sus estudios en Alemania y no hace la menor alusión a su vida durante la guerra. Esta fué, sin embargo, el hecho más importante de la época y el que más debió impresionar a todos los franceses de la generación de Boutroux.

clerical de 1872, pidiendo la titulada Libertad de enseñanza universitaria, fué violentísima; cada vez que la burguesía liberal resistía, los católicos agitaban el espectro de la Comuna de París. Paúl Bert presentó un contraproyecto anticlerical; los republicanos se resistieron a conceder la validez de títulos no oficiales, que era el nudo real de la cuestión. El resultado fué que en homenaje a los salvadores del orden se planeó la Ley del 73 sobre Enseñanza Superior; la aprobación de este proyecto habría implicado una victoria clerical tan significativa como la Ley Falloux del 52, sobre Enseñanza Secundaria. Durante la discusión se cambiaron cuatro ministros de Instrucción Pública. En 1875 se votó el "jurado mixto", como única conciliación posible.

Es interesante saber qué hacían los grupos filosóficos universitarios durante estos sucesos.

De los eclécticos, Caro y Janet permanecían en sus cátedras de la Sorbona; siendo antirrepublicanos, antibonapartistas y antilegitimistas, sólo podían simpatizar con el orleanismo, representado por Thiers y Mac Mahon. De la vieja guardia ecléctica, Bouillier se había convertido al bonapartismo; en 1870 renunció la dirección de la Escuela Normal, en que había reemplazado a Nisard, desde 1867, y más tarde pasó a revistar entre los Inspectores Generales (26). Franck era conservador en todo sentido.

Ravaisson, Inspector General de Enseñanza Superior, era monárquico, más bonapartista que orleanista, pero estaba dispuesto a servir al partido que gobernase; entreteníase en trabajos arqueológicos y en 1871 había publicado su libro sobre *La Venus de Milo*. Era ya conservador del Louvre y excelente funcionario. No se ocupaba de filosofía. Esta noble disciplina culminaba por entonces con

(26) En 1871 publicó *"Morale et Progrès"*, en que la moral venía a ser sinónimo de conservatismo. En 76 fué destituído de su cátedra por Jules Ferry; siguió rezongando contra el partido republicano radical y en 1881 publicó el libro *"La Universidad bajo Mr. Ferry"*, que hizo bastante escándalo.

Lachelier, que desde el 64 la difundía con amor y con brillo en la Escuela Normal; precisamente en 1871 se doctoró en filosofía y continuó siendo el inspirador de esta enseñanza hasta 1875. Tenía las mismas simpatías políticas que Ravaisson, aunque era de ideas más acentuadamente conservadoras.

Los filósofos no universitarios eran, casi todos, republicanos y anticlericales.

Vacherot, decididamente; durante el sitio y la Comuna de París fué Maire del V distrito, y más tarde diputado a la Asamblea Nacional y senador vitalicio (27). Renouvier, aunque apartado de la política, orientaba sus simpatías en el mismo sentido que Vacherot y se le consideraba, ya, como el verdadero filósofo de las izquierdas republicanas.

Los positivistas eran, en su casi totalidad, antibonapartistas, antilegitimistas y anticlericales; los más eran republicanos y algunos orleanistas por antibonapartismo. La República se había apresurado a devolver, en 1870, su cátedra del Colegio de Francia a Ernesto Renán, que en 1872 publicó su memorable *La Reforma intelectual y moral* y en 76 sus firmes *Diálogos Filosóficos*. Taine, impresionado por las violencias de la Comuna, se preparaba a escribir los *Orígenes de la Francia Contemporánea*, en que, sin apartarse de sus ideas filosóficas y liberales, se inclinaba a una política antidemocrática. Littré era aceptado en 1871 por la Academia, en reemplazo de Villemain, contra la oposición violenta de Dupanloup, que renunció. Berthelot actuaba en la izquierda republicana, lo mismo que Paul Bert, ambos contra la reacción monárquica y clerical.

En resumen, podría decirse que, en general, durante la crisis política 1870-75, los eclécticos eran monárquicos orleanistas; los espiritualistas, monárquicos oportunistas; los neocriticistas, republicanos anticlericales; los positivistas,

(27) En 1892 (a los 83 años de edad), se declaró partidario del régimen monárquico, en *"La démocratie liberale"*.

liberales todos, en su mayoría republicanos; los católicos, monárquicos papistas.

¿Cuál era, frente a los importantes sucesos políticos y educacionales, la actitud del joven profesor Boutroux, que acababa de regresar de Alemania? Lo ignoramos; conocemos, en cambio, la posición de su protector y de su maestro, Ravaisson y Lachelier, que no eran republicanos radicales, sino monárquicos conservadores. Fácil es inferir de ello hacia donde se inclinaban sus comunes simpatías en materia política y educacional; máxime mientras la izquierda republicana se encontró en visible minoría.

*
* *

La generación de la guerra dió a Francia tres nombres universales en la historia de la filosofía contemporánea. Aunque dos de ellos se educaron en la Escuela Normal y fueron alumnos de Lachelier, ninguno de los tres fué, en rigor, su discípulo. Fácil es comprenderlo, teniendo en cuenta que Lachelier brillaba por su agudísimo ingenio pero carecía de doctrina propia y definida;; siendo un poderoso dialéctico y profesor eficacísimo, no era un hombre de pensamiento original.

Alfredo Fouillée había nacido en 1838; Théodulo Ribot en 1839; Emilio Boutroux en 1845. El año de la guerra tenían 32, 31 y 25 años de edad, respectivamente. Fouillée era agregado en filosofía desde 1864; Ribot desde 1865; Boutroux desde 1868 (28). Fouillée había enseñado en colegios y liceos de provincias; en 67 y 68 la Academia de ciencias morales premió sus dos magníficos trabajos sobre Platón y Sócrates. Ribot, después de enseñar cuatro años en los liceos, se retiró hastiado del filosofismo oficial y en 1870 dió a luz un libro clásico sobre la

(28) Emilio Boutroux nació en Montrouge (Seine) el 28 de Julio de 1845. Fué alumno del Liceo Henri IV e ingresó a la Escuela Normal Superior en 1865.

psicología inglesa contemporánea. Boutroux, al terminar su agregación, fué a perfeccionar sus estudios a Alemania, con Zeller; allí le sorprendería la guerra.

El antecedente inmediato, en cuestiones filosóficas, era la publicación de *La Inteligencia* (1870), en que Taine llevaba al terreno técnico de la psicología sus doctrinas, hasta entonces preferentemente desenvueltas en la historia, la literatura y el arte. Se comprende que todo el filosofismo universitario—los viejos eclécticos y los nuevos espiritualistas—estuvo contra él; y así como en la década anterior habían predominado las discusiones sobre la idea de Dios, en la siguiente la lucha fué más activa sobre la libertad y el determinismo. Las últimas páginas de la tesis doctoral de Lachelier, *Del fundamento de la inducción* (1871), que pueden mirarse como sus conclusiones, afirman la libertad contra el mecanismo. El tema ocupaba toda la actualidad para los profesionales, mientras Francia atravesaba su gran crisis política y social.

Fouillée presentó su tesis de doctorado en 1872, sobre *La libertad y el determinismo*. Ribot la suya en 1873, sobre *La herencia psicológica*. Boutroux, en 1874, se doctoró con la tesis *De la contingencia de las leyes naturales*. Fouillée era idealista-positivista, procurando conciliar las influencias de Platón y Hegel con la de Taine; Ribot, netamente positivista y seguía la corriente de Taine; Boutroux, espiritualista dialéctico, continuando el pensamiento de Ravaisson y de Lachelier.

Las tres tesis, conviene notarlo, implicaban, directa o indirectamente, pronunciarse sobre el problema del determinismo y la libertad. La de Fouillée tomaba una posición verdaderamente original; era determinista, pero afirmaba que la "idea de libertad", aún siendo determinada, entraba a su vez a actuar en la conducta como fuerza determinante; aunque ilusoria, la libertad era, pues, una "idea fuerza". La de Ribot era francamente determinista. La de Boutroux, radicalmente indeterminista. Intrínsecamente había más originalidad y concepto en la de Fouillée; la de

Ribot implicaba las ideas comunes a todos los psicólogos ingleses y retomaba la tesis condillaciana para aplicarla a un terreno nuevo; la de Boutroux renovaba, con evidente ingenio dialéctico, la actitud indeterminista de los eclécticos y espiritualistas.

Fouillée fué nombrado en 1872 maestro de conferencias de historia de la filosofía en la Escuela Normal, retirándose en 1875 por motivos de salud. Ribot publicó en 1874 su libro sobre Schopenhauer y quedó fuera de la enseñanza hasta 1885, en que fué encargado de un curso de psicología experimental en la Sorbona (29). Boutroux en seguida de presentar su tesis, fué ascendido del Liceo de Caen a la Facultad de Letras de Montpelier (1874), pasó a la de Nancy (1876) y en 1877 vino a reemplazar a Fouillée en la Escuela Normal Superior, en historia de la filosofía.

* * *

El "astro" de la generación era Alfredo Fouillée. Mientras terminaba sus estudios secundarios, su padre había fallecido de tisis galopante; obtuvo su licencia y a la edad de 19 años se dedicó al profesorado en letras para mantener a su madre y hermanos, viéndose imposibilitado para continuar sus estudios en la Escuela Normal Superior. Preparaba su agregación en letras, sin maestros y en provincia, cuando Duruy restableció la enseñanza de la filosofía y lo nombró en Carcassone; eso le decidió a cambiar de rumbo y preparar la agregación en filosofía, que también se acababa de restablecer. En 1864 Fouillée obtuvo

(29) Ribot tenía muy mala opinión del filosofismo oficial y creía que la enseñanza, tal como se impartía, era una pérdida de tiempo para el profesor. En 1906, anciano ya, sus ideas no habían cambiado a este respecto; explicaba la copiosa producción filosófica de Fouillée por su retiro de la enseñanza, comparándolo con Lachelier que había sido un excelente profesor universitario y no había producido nada original.

el primer puesto en el concurso de agregación; Franck, Caro, Bouiller, el mismo Cousin desde su retiro, Levéque, Renouvier, Vacherot, lo colmaron de elogios (30). En 1867, la Academia de ciencias morales y políticas premió *La filosofía de Platón* (31) y en 1868 *La Filosofía de Sócrates.* Después de enseñar en los liceos de Douai, Montpellier y Burdeos, y en la Facultad de Letras de esta última ciudad, fué nombrado en 1872 maestro de conferencias en la Escuela Normal Superior.

Este nombramiento tenía cierta significación política. En 1871, cuando el gobierno republicano acometió la empresa de reconstruir el país, Jules Simón, ministro de Instrucción Pública, nombró director de la Escuela Normal a Ernesto Bersot; era una bella reparación al profesor de filosofía que permaneciera sin cátedra desde el golpe de Estado de 1851, por no prestar juramento al Segundo Imperio. Bersot, educado en Burdeos, había sido allí profesor de filosofía, en la misma cátedra que desempeñaba ahora Fouillée; conocía sus aptitudes extraordinarias y sus ideas republicanas. Bersot propuso a Fouillée para la Escuela Normal; Jules Simón lo nombró. Adviértase bien: la Escuela Normal estaba en ese momento en manos de los republicanos, mientras en la Sorbona seguían reinando los eclécticos realistas.

Fouillée vino a París, trayendo lista su tesis de doctorado, *La libertad y el determinismo.* La circunstancia de que le apoyaran Simón y Bersot, rodeó de sospechas y de pasiones la discusión de la tesis. En realidad, el "método de conciliación" que proponía Fouillée, implicaba aceptar el determinismo y renunciar a las tradicionales posiciones espiritualistas. En la Sorbona, Janet y Caro objetaron el examen; Franck le llevó una tremenda arremetida, diciendo que no era necesario conciliar nada, sino refutar y destruir de raíz las doctrinas malsanas que comprometían "el orden social", como él llamaba a sus ideas monárquicas y y conservadoras .Fouillée le replicó con firmeza y los oyentes—entre los cuales se hallaban Gambetta y Challemel Lacour—le ovacionaron. La prensa de París dió largas al asunto; los diarios monarquistas y clericales atacaron al nuevo doctor, mientras le defendían los diarios de la izquierda republicana. El abate Maret anatematizó a Fouillée desde el púlpito de la iglesia de la Sorbona. Monseñor Dupanloup, amenazó al ministerio con una interpelación en la Cámara; Jules Simón preparóse a defender al hereje, pero Dupanloup tuvo el tacto de suspender la interpelación. Gambetta buscó al nuevo profesor y le ofreció una banca en la Cámara, seguro de que no tendría allí un aliado más elocuente. Taine, Renán, Berthelot, Renouvier, le expresaban su admiración y cultivaban su amistad.

Se doctoró Fouillée y ocupó su cátedra en la Escuela Normal, en 1872. Su enseñanza fué célebre; Renouvier dijo que, por su elocuencia, sus lecciones eran muy superiores a las famosas de Víctor Cousin. El éxito de Fouillée tenía envenenados a todos los espiritualistas de la burocracia filosófica; mientras trinaban los eclécticos de la Sorbona, afligíanse Ravaisson y Lachelier, aunque más éste último, pues Fouillée actuaba en sus propios dominios de la Escuela Normal (32). La guerra civil, reinante en

(30) Un año antes, en 1863, había hecho la agregación Lachelier, bajo los auspicios de Ravaisson. Frente a la camarilla de este último, los eclécticos y los neocriticistas celebraron la aparición de Fouillée como rival y émulo de Lachelier; por el momento no se fijaron en que el provinciano "autodidacta" cojeaba de positivismo y acabaría por encontrarse tan lejos de ellos como del espiritualismo oficial.

(31) Se publicó esta obra en 1869 y la Academia Francesa la coronó en 1871 con el premio Bordin.

(32) Lachelier era "profesor" de filosofía en la Escuela Normal, desde 1864, apadrinado por Ravaisson, perteneciendo ambos al grupo oficialista del Segundo Imperio; Fouillée fué introducido en 1872 como "maestro de conferencias" de filosofía, por Bersot y Simon, que eran republicanos. — Jules Simon, para contener la política reaccionaria en la Universidad, había obligado a renunciar a Francisco Bouillier y Octavio Feuillet, que eran bonapartistas.

el mundo político, trascendía al mundillo universitario y filosófico.

¿Quién podría defender la "buena causa" espiritualista desacreditada por Fouillée, el provinciano intruso que no había cursado la Sorbona ni la Escuela Normal? Los hombres de posición consagrada en la burocracia no querían, ni les hubiera convenido... Algún joven de ideas monárquicas, religiosas, conservadoras...

III. — EL PROBLEMA DE LA CONTINGENCIA

1. La reacción conservadora y el Orden Moral. — 2. "La Contingencia de las leyes naturales". — 3. Fundamentos racionales de la contingencia. — 4. La contingencia en el universo fenomenal. — 5. Las conclusiones de Boutroux. — 6. Política y Filosofía.

1. La reacción conservadora y el Orden Moral

En 1873 la política francesa sufrió un vuelco de importancia. Los republicanos comprendieron que perdían terreno. El 17 de Abril renunció Jules Simón el ministerio de Instrucción Pública, dejando desamparados a sus amigos de la Escuela Normal; el 24 de Mayo, Thiers, partidario de la República, dejó la jefatura del gabinete y entregó el poder a los monárquicos. La Asamblea eligió presidente al mariscal Mac Mahón y el gabinete pasó a manos del duque de Broglie, dirigente de la coalición contra Thiers. "El nuevo ministerio expulsó una parte de los funcionarios republicanos y los reemplazó por imperialistas y realistas"... "El partido realista conservó el poder hasta el fin de la Asamblea. Deseaba, a la vez, restablecer la monarquía en Francia y el poder temporal en Roma. Muchos diputados tomaron parte en una gran peregrinación, en Parayle Monial, en honor del Sagrado Corazón de Jesús, donde se cantó el himno "Salvemos a Roma y a Francia, en nombre del Sagrado Corazón"... Los

legitimistas y los orleanistas se fusionaron y la Restauración parecía inminente. Se dió la ley del Septenio. "El ministerio continuó en el gobierno, combatiendo a los republicanos; mandaba quitar de las municipalidades los bustos de la República, prohibía emplear en los documentos la palabra "república". Afirmaba que quería restablecer el *orden moral;* el régimen fué llamado el *orden moral*" (Ch. Seignobos). En 1874 hubo un cambio de ministerio, pero Mac Mahón siguió obedeciendo a los jefes monarquistas.

¡El orden moral! ¡Dios y el Rey! ¡Tradición y Religión! Esos eran los lemas que apestaban el mundo burocrático oficial en 1873, contra la República. Los amigos que Jules Simón había introducido en los institutos educacionales eran eliminados; Bersot, por un feliz accidente, logró mantenerse en la dirección de la Escuela Normal, aunque, contra él y contra Fouillée, arreciaban las pérfidas intrigas de sus colegas reaccionarios. ¿Qué hacía la burocracia filosofista? Si quería salvarse, necesitaba expresar su adhesión al régimen del *orden moral;* el momento era singularmente oportuno para la afirmación del credo espiritualista. ¿Quién sería el hombre que defendiese en voz alta los principios tradicionales, Dios y el alma, el libre albedrío y la fe?

Lachelier encontró el candidato. El talentoso joven Boutroux, que era agregado desde 1868 y acababa de regresar de Alemania, estaba enseñando filosofía en el Liceo de Caen. Habíase formado al amparo de Ravaisson, seguía fielmente las enseñanzas de Lachelier y debía presentar su tesis de doctorado. ¿Por qué no hacer una defensa del libre albedrío contra el determinismo, que a la vez serviría para afirmar los "sanos principios" del espiritualismo y combatir la "funesta aberración" del positivismo científico?

Era más fácil, sin duda, atacar el determinismo que defender el libre albedrío. El determinismo expresaba que todo hecho, la voluntad inclusive, estaba ligado a sus antecedentes, de manera necesaria y constante; el indeterminismo sostenía que el acto voluntario era un fenómeno sin causa, absolutamente espontáneo y libre. En esa cuestión restringida se implicaba otra más amplia: el determinismo o indeterminismo de todos los fenómenos naturales, cuya consecuencia era el carácter necesario o contingente de las leyes naturales formuladas por las ciencias. En fin, como complemento, los indeterministas postulaban la hipótesis teológica de un finalismo universal, ético o estético, razón suprema y divina de la contingencia misma. Ravaisson, Janet, Lachelier, habían tratado esas cuestiones con varia fortuna.

Era, en suma, clarísima la posición que Boutroux debía defender, sirviendo a su escuela (1) y llenando una aspiración de las clases conservadoras que apuntalaban *el orden moral.* Circunstancias de tanto bulto no podrían silenciarse sin restar a la tesis de Boutroux toda su significación política y social.

2. La Contingencia de las Leyes Naturales

La tesis de Boutroux (1874) hace girar los diversos temas en torno de una proposición central: *no siendo forzosa la necesidad y siendo posible la contingencia, el determinismo no rige en toda la naturaleza y existe la libertad como emanación de Dios.* Boutroux no se propone defender la libertad o el libre albedrío a la manera en que lo hicieran Caro o Janet, ni como Renouvier o Sécretan; se coloca en el doble punto de vista de la razón y de la experiencia para demostrar que la *contingencia existe*

(1) Incurren en grave error los que relacionan la tesis de Boutroux con el neo-criticismo francés de Renouvier. Boutroux no fué uno de los iniciadores del neo-criticismo, sino el último de los espiritualistas, más próximo de Ravaisson que del mismo Lachelier.

en la naturaleza y que las leyes naturales no excluyen la contingencia.

No plantea un problema nuevo ni lo encara en forma nueva; desenvuelve un razonamiento dialéctico que Lachelier repetía en todos sus cursos y que acababa de expresar con precisión en este párrafo sintético de su tesis (1871) sobre los fundamentos de la inducción: "La verdadera definición de la existencia, el alma de la naturaleza y la última palabra del pensamiento, no es, pues, como antes creyéramos, la universal necesidad, sino más bien la contingencia universal. La necesidad reducida a sí misma no es nada, pues ella no es siquiera necesaria; y lo que nosotros llamamos contingencia, por oposición a un mecanismo bruto y ciego, es, al contrario, una necesidad de conveniencia y de elección, la única que da razón de todo, porque sólo el bien es su misma razón. Todo lo que es debe ser, y sin embargo podría en rigor no ser: según Leibnitz, otros posibles pretendían también a la existencia y no la han obtenido, por falta de suficiente grado de perfección: las cosas son, a la vez, porque ellas quieren ser y porque ellas lo merecen" (párrafo final del § VI). Tal era la enseñanza habitual de Lachelier; por eso, aunque Boutroux dedicó su tesis a Ravaisson, debe mirarse a Lachelier como su inspirador inmediato.

Con muy poca anterioridad habían expuesto ideas análogas dos pensadores que empezaban a ser leídos con respeto. Lotze, aun admitiendo que no pueden existir efectos sin causas, había ya intentado establecer que, además de la primera causa inicial, en el curso del desenvolvimiento del mundo podían intervenir causas nuevas (es decir, comienzos absolutos); Renouvier había reproducido la doctrina de Lotze, pero ella resultaba menos congruente en quien rechazara todo infinito y todo númeno detrás de los fenómenos. Contra ambos podía argüirse que su concepción de la contingencia resultaba contraria al sentido crítico, no obstante partir el uno de Leibnitz y el otro de Kant.

Boutroux se apartó de Lachelier en un punto esencial. Comprendiendo que el espiritualismo de Ravaisson era casi tan pedestre como el de los eclécticos, Lachelier lo había dignificado con una buena dosis de Kant; ésto le acercaba a Renouvier y al neocriticismo. La tesis de Boutroux elimina esa influencia kantiana y marca una vuelta al espiritualismo de Ravaisson.

¿La causa de ello sería la guerra francoprusiana? Al día siguiente del desastre eran acentuadísimos el patrioterismo y la germanofobia. ¡La *gaffe* de Taine y Renán haciendo la apología de Hegel en vísperas de la guerra! ¡La *gaffe* de Renouvier y Lachelier oponiéndole a Kant como supremo inspirador! ¿Acaso no se podía filosofar en Francia sin pedir ideas en préstamo a los detestados "prusianos"? Se comprende que tal estado de espíritus detuvo por un momento la corriente kantiana en el filosofismo universitario y fuera de él declinó, casi definitivamente, la hegeliana. En todo caso, por un respetable patriotismo, Boutroux se abstuvo hasta de nombrar a Kant en su tesis; y el sacrificio era tanto más honroso por cuanto le alejaba por igual de su maestro Lachelier y de la escuela de Heidelberg, en que acabara de estudiar.

Con estos antecedentes sumarios pasemos a analizar la tesis *De la contingencia de las leyes naturales*, verdadero modelo de Dialéctica, en el sentido más clásico de la palabra: arte de polemizar, que parte de las opiniones corrientes sobre un tema para someterlas al análisis, mostrando sus lagunas, deficiencias y errores, hasta concluir demostrando una tesis que se considera más conforme a las exigencias lógicas de la razón y a los resultados verosímiles de la experiencia. En tal sentido, e independientemente de sus conclusiones, es justo repetir que la tesis de Boutroux revela aptitudes sobresalientes.

*
* *

Un resumen fiel y comprensivo de la Introducción nos permitirá ver en qué términos plantea Boutroux la cuestión que se propone dilucidar.

Cuando el hombre—dice—llega a distinguir las sensaciones que se refieren a él mismo de las que se refieren a cosas exteriores, se plantea el problema de conocer la naturaleza real de éstas. Los sentidos le dan una primera concepción del mundo, como conjunto de fenómenos variados, sin orden; más tarde el entendimiento interpreta y clasifica los datos de los sentidos, llegando a una concepción superior en que los sentidos observan los hechos y el entendimiento los expresa en leyes, que implican relaciones de carácter necesario. ¿Este carácter necesario, inherente al entendimiento, existe en las cosas mismas? ¿Existen causas realmente distintas de las leyes? ¿Las leyes que rigen los fenómenos son necesarias? Habría dos probabilidades en el mundo accesible a nuestro conocimiento. 1.° "Si, en definitiva, la contingencia no es más que una ilusión debida a la ignorancia más o menos completa de las condiciones determinantes, la causa no es más que el antecedente enunciado en la ley o bien la ley misma, en lo que ella tiene de más general; (en tal caso) la autonomía del entendimiento es legítima". 2.° "Si en el mundo dado se manifestara cierto grado de contingencia verdaderamente irreductible habría lugar a pensar que las leyes de la naturaleza no se bastan a sí mismas y tienen su razón en causas que las dominan; de manera que el punto de vista del entendimiento no sería el punto de vista definitivo del conocimiento de las cosas".

No puede ser más sencillo.

Suele decirse que no es posible criticar lo que no se comprende. Nada más justo. ¿El pensamiento de Boutroux es perfectamente comprensible? Si lo traducimos en palabras claras se reduce a tres propósitos, velados con cautelosa discreción. 1.° Negar el determinismo, por la existencia en la naturaleza de "cierto grado de contingencia verdaderamente irreductible"; afirmar, como consecuencia, la espontaneidad y el libre albedrío. 2.° Negar el naturalismo panteísta, porque "las leyes de la naturaleza no se bastan a sí mismas y tienen su razón en causas que las dominan"; luego, existencia de un Dios ajeno a la naturaleza y superior a sus leyes. 3.° Negar el valor del conocimiento científico, en cuanto "el punto de vista del entendimiento" no sería el definitivo; afirmación implícita de que existe otro punto de vista que tiene en cuenta, para el conocimiento, "las causas que dominan" las leyes de la naturaleza. Así comprendidos los propósitos de Boutroux, no es posible desconocer el finísimo tacto con que emprende la defensa, *a contrario,* de la Libertad, de Dios y de la Fe.

3. Fundamentos racionales de la contingencia

Releyendo a Aristóteles, Descartes, Leibnitz, Kant, se tienen los jalones fundamentales del principio de contradicción y del *concepto lógico de necesidad,* puramente racional; releyendo la historia de las ciencias se reconstruye el proceso de formación del principio de causalidad y del *concepto experiencial de necesidad,* esencialmente empírico. La razón permite establecer una necesidad lógica (llamada *de derecho*) que implica la inconcebilidad de lo contradictorio; en ese sentido, lo necesario se opone a lo contingente. La experiencia permite establecer una necesidad empírica (llamada *de hecho*) que expresa la imposibilidad de no ser, dadas ciertas condiciones; en este sentido, la necesidad excluye la libertad.

Estas sencillas nociones, expuestas durante siglos en los tratados de lógica y metafísica, constituyen el tema del

Capítulo I (De la necesidad) de la tesis de Boutroux. Las ocho páginas podemos resumirlas en dos, con rigurosa fidelidad.

En el mundo dado, que es una multiplicidad de cosas que dependen más o menos las unas de las otras, no puede plantearse el problema de la necesidad absoluta, sino el de la relativa. "¿En qué signo se reconoce la necesidad relativa, es decir, la existencia de una relación necesaria entre dos cosas?"

El tipo más perfecto del encadenamiento necesario es el silogismo, en cuanto una proposición general implica a la particular contenida en ella; es la demostración de una relación analítica existente entre el género y la especie, el todo y la parte. Donde hay relación analítica, hay encadenamiento necesario; pero este encadenamiento, en sí, es puramente formal. "Si la proposición general es contingente, la proposición particular que de ella se deduce es, por lo menos como tal, igual y necesariamente contingente. Sólo puede llegarse, por el silogismo, a la demostración de una necesidad real, si todas las conclusiones son referidas a una mayor necesaria en sí". Por medio del análisis no puede llegarse a la demostración de una necesidad radical, sino de "la necesidad derivada, es decir la imposibilidad de que tal cosa sea falsa "si" tal otra cosa es admitida como verdadera". El análisis sólo puede demostrar la necesidad partiendo de una síntesis necesaria y sólo puede ser considerada tal una síntesis que sea conocida a priori (prescindiendo de que podría ser necesaria para nuestro espíritu sin serlo desde el punto de vista de las cosas). Para que un juicio pueda ser llamado a priori es necesario que sus elementos (términos y relación) no puedan ser derivados de la experiencia, ni directamente (por intuición), ni indirectamente (por abstracción). Un juicio sintético formulado a priori es subjetivamente necesario, desde el punto de vista del entendimiento; para que sea necesario, desde el punto de vista de los hechos, es menester que afirme una relación necesaria entre los términos que él aproxima (una mayor que enunciara una relación contingente transmitiría ese carácter a todas sus consecuencias). Las cuatro relaciones objetivas que pueden existir entre dos términos (causa a efecto, medio a fin, sustancia a atributo, todo a parte) pueden reducirse, en definitiva, a relaciones de finalidad y de causalidad. De ningún fin puede decirse que él debe necesariamente realizarse, pues ningún hecho es, por sí solo, todo lo posible; hay, al contrario, una infinidad de posibles distintos del hecho que se considera y cada fin puede ser realizado por diferentes medios, aunque no todos sean igualmente simples ni eficaces. "La realización del fin por los medios supone un agente capaz de conocer, de preferir y de efectuar. Por lo tanto, ella no es necesaria en sí". Es distinta la producción de un efecto por su causa, si la palabra causa es tomada en el sentido estricto de la fuerza productriz. "La causa no es tal si no engendra un efecto. Además, obra únicamente en virtud de su naturaleza, sin cuidarse del valor estético o moral del resultado. No hay, pues, razón alguna para admitir un grado cualquiera de contingencia en la relación pura y simple de la causa al efecto. Esa relación es el tipo perfecto, pero único, de la necesidad primordial". Por consiguiente, la necesidad objetiva y subjetiva sólo pertenece a las síntesis causales a priori; sólo ellas pueden engendrar consecuencias analíticas enteramente necesarias.

Si fuera imposible establecer lógicamente una necesidad radical, como reinante en el mundo dado, quedaría siempre una necesidad relativa, la única que buscan ordinariamente las ciencias positivas. Se concibe que las síntesis particulares empíricas puedan ser involucradas en otras síntesis cada vez más generales; el ideal sería reunirlas todas en una sola, que sería como una ley general en que todas las leyes del universo estarían contenidas como casos particulares. Esas fórmulas, derivadas de la experiencia, conservarían su carácter de hacer conocer lo que es, pero no "lo que no puede ser". Nada probaría que fueran necesarias en sí; pero ellas establecerían relaciones necesarias entre todos los hechos particulares, como tales.

Al lado de una necesidad absoluta de derecho (que existe cuando la síntesis desarrollada por el análisis es puesta a priori por el espíritu y une un efecto a una causa), tenemos la necesidad relativa de hecho (implicada en un conjunto de hechos conocidos y constantemente confirmada por la experiencia).

Tal es la forma en que plantea Boutroux el problema lógico de la necesidad. Nos atrevemos a asegurar—sin creer que es un mérito filosófico—que nuestro *compte-rendu* no desmejora el original, ni en claridad ni en precisión.

*
* *

El Capítulo II (Del ser) es una *refutación dialéctica del principio de causalidad,* destinada a fundamentar la negación de la necesidad. Niega primero que el ser dado actualmente sea una consecuencia necesaria de lo posible pre-

existente; niega después que sean necesarias las relaciones entre los fenómenos que existen, es decir, la ley de causalidad; afirma, en fin, que entre la causa y el efecto puede interpolarse "algo nuevo", perteneciente al orden de la calidad, y que esa intervención de lo contingente es propia de todo desenvolvimiento.

He aquí el resumen de este capítulo.

¿El mundo dado en la experiencia presenta, en las diversas fases de su desenvolvimiento, los caracteres distintivos de la necesidad? En el grado más bajo de la escala de las cosas se encuentra "el ser", o el hecho puro y simple, todavía indeterminado. ¿El ser existe necesariamente? Su necesidad sólo puede consistir en el vínculo que lo une a lo que está planteado antes que él: lo posible. Ahora bien, "ningún hecho es posible sin que su contrario lo sea igualmente. Si, por ende, lo posible quedara librado a sí mismo, todo flotaría eternamente entre el ser y el no ser, nada pasaría de la potencia al acto. Así, lejos de que lo posible contenga al ser, es el ser que contiene lo posible y algo más: la realización de un contrario de preferencia al otro, el acto propiamente dicho. El ser es la síntesis de esos dos términos, y esa síntesis es irreductible". En lo antedicho no se trata del "ser en sí", sino de los hechos dados en la experiencia; lo posible es una manera de ser que puede darse en la experiencia, aunque no se ha dado todavía; el acto es la aparición del hecho.

Lo posible y el acto, términos de que se compone el ser, no pueden considerarse como dados a priori; tampoco puede considerarse tal la relación entre esos términos. Los elementos del ser "comportan" una indeterminación que impide ver en el uno (lo posible) la causa del otro (lo actual); "no repugna a la razón admitir que lo posible no deba nunca pasar al acto, o que lo actual exista de toda eternidad". De allí que el conocimiento del ser, en tanto que es realidad, puede derivar de la experiencia y sólo de ella, y no puede ser referido a un juicio sintético a priori. Pero la experiencia no permite establecer que todo lo que es, es todo lo que ha sido posible; ni que todo lo que ha sido posible, es necesariamente. Ni todos los posibles se realizan; ni lo realizado representa todo lo que fué posible; ni todas las cosas se realizan en el mismo grado; ni todas han tenido el mismo valor o el mismo derecho a la existencia. "El ser actualmente dado no es una consecuencia necesaria de lo posible: es una forma contingente de él". Su existencia no es necesaria.

La ley del ser dada en la experiencia se expresa por las fórmulas: nada sucede sin causa, nada se pierde y nada se crea, la cantidad del ser es inmutable. El principio de causalidad sólo es legítimo cuando expresa una relación entre fenómenos, sin implicar la hipótesis de una cosa en sí; pero, aún en esta forma, "contiene un elemento que la ciencia no reclama: la idea de necesidad". Basta con que las relaciones sean invariables; no es necesario "ver en la causalidad un vínculo de absoluta necesidad entre los fenómenos". De aceptar que las relaciones entre los hechos son invariables, no se puede excluir que sean contingentes. De la necesidad externa de las cosas no se infiere su necesidad interna; ésta sería dudosa si no fuera absoluta la regularidad del curso de los fenómenos y permitiese un desacuerdo entre el principio de causalidad y los fenómenos de la realidad. "Quizás la experiencia no nos da medios para ello; ¿pero puede afirmarse que ella se pronuncie en favor de la tesis contraria?".

"¿Es conforme a la experiencia admitir una proporcionalidad, una igualdad, una equivalencia absoluta entre la causa y el efecto? Nadie piensa que esa proporcionalidad sea constante, si se considera las cosas del punto de vista de la utilidad, del valor estético y moral, en una palabra, de la calidad. De este punto de vista, al contrario, se admite comúnmente que grandes efectos pueden resultar de pequeñas causas, y recíprocamente". "¿Dónde encontrar un consecuente que, del punto de vista de la calidad, sea exactamente idéntico a su antecedente?". Hasta en las formas más elementales del ser existe algún elemento cualitativo, que es condición indispensable de la existencia misma; siendo así, "reconocer que el efecto puede ser desproporcionado respecto de la causa, desde el punto de vista de su calidad, es admitir que en ninguna parte, en el mundo concreto y real el principio de causalidad no se aplica rigurosamente". No puede concebirse que la causa, de condición inmediata, contenga todo lo necesario para explicar el efecto; éste contiene algo nuevo que falta en la causa y que permite distinguirse de ella.

Por pequeños que sean los cambios de detalle, por simples que sean las relaciones consideradas y por amplias que sean las bases de observación, la inducción más verosímil es que es imposible alcanzar una ley verdaderamente fija. "Y si el conjunto cambia, ¿no es necesario que haya en los detalles algún rudimento de contingencia? ¿Es acaso extraño que no pueda discernirse en lo infinitamente pequeño las causas del cambio de lo infinitamente grande, cuando en ese mismo infinitamente grande el cambio es casi imperceptible?". La realidad del cambio es tan evidente como la realidad de la permanencia; "si no existe punto fijo sobre el cual se pueda hacer reposar las variaciones de las cosas, la ley de causalidad, que afirma la conservación absoluta del ser, de la naturaleza de las cosas, no se aplica exactamente a los datos de la experiencia".

La ley de causalidad sólo se nos presenta "como una verdad incompleta y relativa, cuando se intenta representarse el entrelazamiento universal, la penetración recíproca del cambio y de la permanencia, que constituye la vida y la existencia real". El mundo, considerado en la unidad de su existencia real, presenta una indeterminación radical, muy débil para ser aparente en la observación de un breve curso de las cosas, "pero a veces visible, cuando se comparan hechos separados unos de otros por una larga serie de intermediarios".

Tal es—con la máxima fidelidad consentida en un resumen—el cimiento de "razones" que pone Boutroux a su tesis. Sería pueril comentarlas una a una, señalando el uso de palabras equívocas y la introducción de elementos ilegítimos en las proposiciones. Baste señalar una falacia como muestra. Boutroux repite (de acuerdo con las ciencias) que la ley de causalidad dada por la experiencia es una "verdad relativa"; pero escribe, como si fuera lo mismo, "es una verdad *incompleta* y relativa". De que sea *relativa* no podría deducirse que existe la contingencia; pero la palabra *incompleta* se presta a que "algo" complete la necesidad y ese "algo" bien puede ser la contingencia. Boutroux, que tanto se interesa por distinguir la calidad de la cantidad, no parece advertir que "relativo" expresa calidad e "incompleto" cantidad.

Pero, aún pasando por alto los detalles, es visibe que Boutroux no ha demostrado que la contingencia existe, sino que *ella no es necesariamente imposible,* dado el carácter empírico (de hecho) y no lógico (de derecho) de la ley de necesidad; cuando afirma otra cosa, y lo hace, excede los límites del razonamiento legítimo. Demostrar que A no es igual a B, no significa que A es igual a C, aunque no es imposible que lo sea. El lector incauto—distraído por una serie de consideraciones condicionales que se implican las unas a las otras—puede llegar confundido al fin del capítulo y no asombrarse de que el siguiente empiece con estas palabras: "Todas las cosas dadas en la experiencia reposan sobre el ser, *el cual es contingente en su esencia y en su ley. Todo, es, pues, radicalmente contingente*". Las diez páginas que fundamentan esas conclusiones, y que hemos sintetizado con fidelidad, no las autorizan en manera alguna; es muy respetable la "libertad de pensar", tan cara al indeterminismo, pero ella no justifica ciertas "liberalidades" de valor lógico muy dudoso.

El Capítulo III (De los géneros) se propone demostrar que la falta de exactitud de las nociones implica la falta de exactitud de los géneros o leyes, lo que tiene por consecuencia la falta de exactitud del principio de identidad. Usa vocablos de sentido impreciso, heredados de la lógica escolástica. Este capítulo, si hubiera sido escrito con claridad de criterio y de lenguaje, repetiría en parte el I, en cuanto, a nuestro entender, el principio de identidad sólo difiere del principio de contradicción en su expresión verbal.

He aquí su resumen.

"Todas las cosas dadas en la experiencia reposan sobre el ser, el cual es contingente en su existencia y en su ley. Todo es, pues, radicalmente contingente". Si no existiera en el mundo más contingencia que la inherente al ser como tal, y si una vez dado el ser todo se desprendiera de él analíticamente, sin adición de ningún elemento nuevo, en esas condiciones, la parte de la necesidad sería todavía muy grande.

El ser nos es dado, aparentemente, como una serie de causas y efectos; pero los modos del ser presentan "semejanzas y diferencias que permiten ordenarlos en grupos llamados *géneros* o *leyes,* formar con los grupos pequeños grupos más considerables, y así sucesivamente. Todo modo (*género* o *ley*) contenido en un grupo inferior, está forzosamente contenido en el grupo superior a que pertenece ese grupo inferior; lo menos general se explica por lo más general y de esa manera los modos del ser pueden ser sintetizados, unificados, pensados.

Esa propiedad no es inherente al ser como tal; representa a su respecto algo nuevo. La organización lógica no aumenta la cantidad del ser, pero el ser ordenado lógicamente contiene una cualidad nueva: la explicabilidad. Esta se debe a la existencia de "nociones", unidades formales en las que se agrupa la multiplicidad discreta de los individuos. "La noción es, a la vez, una como género y múltiple como colección de especies". Superior al ser,

que sólo es múltiple y diverso, hace surgir de él las formas semejantes que yacían en su diversidad. La existencia de los géneros (o leyes) es la unión del ser y de la noción, y no puede ser planteada a priori como síntesis causal, pues para ello sería necesario dar a la palabra "noción" el sentido de arquetipo inmutable que existiera en sí fuera de las cosas dadas en la experiencia. Esa existencia no es, pues, necesaria de derecho.

En cambio parece imposible negar que la existencia de géneros es necesaria de hecho. Tal existencia es, sin embargo, imperfecta, pues el contenido de las nociones es aproximativo, artificial y variable; "se encuentran siempre seres que no encajan exactamente en los cuadros establecidos". Por mucho que se puedan perfeccionar las nociones y los géneros, "es imposible afirmar que al lado del ser disciplinado por la noción no queda una cierta cantidad de ser más o menos rebelde a su acción ordenadora; y también (es imposible afirmar) que el ser es siempre inteligible en el mismo grado, y que la distribución de los seres en géneros no varía en profundidad, precisión y harmonía". "Es, pues, de una manera contingente que se superponen al ser la noción y todas las determinaciones que ella comporta".

La ley de la noción es el principio de identidad, "según el cual la noción queda idéntica a sí misma, se conserva tal cual es, no recibe aumento ni disminución a través de todas las funciones lógicas que está llamada a llenar. Es, puede decirse, la permanencia de la noción misma". La ley de la noción es una proposición sintética. Pero no es afirmada a priori, en cuanto se refiere a lo dado en la experiencia; el principio de identidad no es, pues, necesario de derecho. Tampoco es necesario de hecho; el carácter imperativo de las fórmulas de la lógica, aunque sea prácticamente justificado, no es más que una apariencia. En realidad, las relaciones lógicas objetivas no preceden a las cosas, derivan de ellas; esas relaciones lógicas podrían variar si las cosas mismas variasen, en lo que concierne a sus semejanzas y sus diferencias fundamentales. Esas variaciones existen; varían las cosas, varían sus relaciones fundamentales y varían sus maneras de variar. "Si es imposible encontrar en la naturaleza una relación perfectamente constante; si las propiedades y las leyes más esenciales aparecen como indeterminadas en cierta medida; ¿no es verosímil que el principio mismo de la distribución de los fenómenos en géneros y especies, participe también él de la indeterminación y de la contingencia?". Ese principio — de identidad — en su uso científico, no es, en definitiva, sino la forma más general y más abstracta de las leyes de la naturaleza, después del principio de causalidad.

"Así el razonamiento a posteriori, tanto como la especulación a priori, deja lugar a la idea de una contingencia radical en la producción de las semejanzas y de las diferencias de que resultan los géneros y las especies de la naturaleza, es decir, en la existencia y la ley de la noción. Nada prueba que existan géneros cuya comprensión y extensión sean exactamente determinados e inmutables". Las formas lógicas pueden cambiar, aumentando o disminuyendo el orden lógico de las cosas en la naturaleza; el desorden no podría ser evitado si el principio de causalidad fuera admitido en todo su rigor, pues las causas, como tales, son indiferentes a la harmonía o al desorden. "Así el desorden sería eterno, irremediable, si las fuerzas de que se compone el mundo, produciendo inevitablemente sus efectos, no admitieran en toda la serie de sus acciones ninguna intervención superior. Pero si la causa es susceptible, en cierta medida, de recibir una dirección, la virtud de la noción no permanece inútil. Ella determina, en el mundo de las fuerzas, una convergencia fecunda. Ella las lleva a producir cosas, en lugar de agitarse eternamente en el vacío sin conseguir poblarlo".

Creemos no deber ocultar que la claridad de nuestro resumen disimula la sensible obscuridad del texto. Boutroux usa vocablos de la lógica clásica, muy poco precisos, barajando género y ley, noción y tipo, clase y categoría. Su propósito, sin embargo, es claro. Hace la crítica de viejos conceptos de la lógica—de acuerdo en ésto con todos los científicos modernos—para deducir, ilegítimamente, argumentos en favor de la contingencia de las leyes naturales. Su sistema de razonar es siempre el mismo. Establece que "la comprensión real de las nociones nunca puede ser *exactamente definida"*; deduce, falsamente: "es, *pues, de una manera contingente* que se superponen al ser la noción y todas las determinaciones que ella comporta". ¿No es evidente que, en ese caso, contingencia sería sinónimo de inexactitud? Y si el género (que significa aquí ley) es una determinación de la noción, ¿es legítimo deducir que la ley se forma *de una manera contingente* porque la noción no puede ser exactamente definida? Eso es, en efecto, lo que Boutroux pretende ir deduciendo; en rigor, sólo ha podido afirmar que siendo relativa y perfectible la exactitud de las nociones, debe necesariamente ser relativa y perfectible la ley. El vocablo "contingente" está empleado abusivamente.

Este detestable procedimiento discursivo aparece otras veces con mayor incorrección. "Si es imposible encontrar en la naturaleza una relación perfectamente constante; si las propiedades y las leyes más esenciales aparecen como indeterminadas en cierta medida..."; las dos proposiciones, formuladas como equivalentes o sinónimas, no lo son en manera alguna; que nos sea imposible encontrar una "relación perfectamente constante" no significa que las leyes aparezcan "indeterminadas en cierta medida", pues la palabra *indeterminadas* no expresa aquí falta de perfección (inexactitud) sino falta de causalidad determinante (contingencia). Prueba de ello es el segundo término del razonamiento: "¿No es verosímil que el principio mismo... participe también él de la indeterminación y de la contingencia?". Es verosímil, en efecto, si el lector no advierte que la palabra *indeterminadas* ha cambiado de sentido subrepticiamente. Si Boutroux hubiese escrito: "No existiendo en la naturaleza una relación perfectamente constante, y siendo imperfectamente exactas las propiedades y las leyes, el principio de identidad es contingente", habría sido evidente la absurdidad lógica de lo que ha introducido mediante proposiciones oblicuas.

4. La contingencia en el universo fenomenal

Boutroux cree haber demostrado tres cosas en los capítulos precedentes: que el ser es contingente, que el ser recibe la forma lógica de una manera contingente y que la misma forma lógica deja algún lugar a la contingencia. O bien: indeterminismo del ser, indeterminismo de las nociones e indeterminismo de los géneros o leyes. No es poco, para empezar. Pero hasta aquí se ha mantenido en un terreno puramente dialéctico, que le ha permitido aplicar sus agudas aptitudes discursivas; sus fallas, si descubiertas, aparecen como pecados menudos, comunes a todos los sutiles razonadores que mucho antes de la Edad Media

han practicado estos ejercicios espirituales en los trampolines de la lógica.

Los capítulos siguientes descienden de la razón al mundo fenomenal y aspiran a ser una verdadera crítica de las hipótesis corrientes en su época sobre problemas humildemente materiales.

Resumamos lo que expresa en el Capítulo IV (De la materia).

Los elementos de la materia pueden reducirse a la extensión y al movimiento. No está justificada una concepción puramente lógica que haga considerar esos elementos como relaciones puras. Las propiedades matemáticas no son una síntesis analítica de las propiedades lógicas del ser en sí; contienen un elemento nuevo, heterogéneo, irreductible: la continuidad. La ley fundamental de las determinaciones matemáticas es la permanencia de la cantidad mensurable a través de todas las descomposiciones y recomposiciones de la extensión y del movimiento: esa ley tiene su expresión concreta en la fórmula de la conservación de la fuerza. El espíritu no plantea esa ley como una síntesis a priori; es un resumen de la experiencia y eso limita su autoridad a la que puede tener la experiencia misma. No es, pues, una "verdad absoluta" que "gobierna las cosas", sino "la expresión de sus relaciones exteriores".

Aun en este sentido relativista, la ley de conservación de la fuerza no es conciliable con la existencia de algún grado de contingencia en la producción del movimiento. Si la contingencia existe, la ley es falsa. Y lo es, en efecto, porque las cosas, además de cantidad expresable en fórmulas, contienen calidad que las fórmulas no pueden expresar. "Todo lo que es posee cualidades y a ese mismo título participa de la indeterminación y de la variabilidad radicales que son de la esencia de la cualidad. Por lo tanto, el principio de la permanencia absoluta no se aplica exactamente a las cosas reales: estas tienen un fondo de vida y de cambio que no se agota jamás. La certidumbre singular que presentan las matemáticas como ciencias abstractas no nos autoriza a mirar las abstracciones matemáticas mismas, bajo su forma rígida y monótona, como la imagen exacta de la realidad".

Por amplias que sean sus bases, la experiencia no nos muestra en ninguna parte conjuntos mecánicos perfectamente estables. Las revoluciones mismas de los astros, que parecen tan uniformes, no tienen una periodicidad absoluta: si esas variaciones son extremadamente lentas y casi insensibles, no deben serlo menos las variaciones de detalle que las determinan. El hombre no puede ve-

rificar directamente la existencia de esas variaciones insignificantes e imperceptibles en sí mismas, que sin embargo en ciertos casos pueden determinar en definitiva resultados considerables, por una serie de contragolpes puramente mecánicos. "Tales son a veces las roturas de equilibrio. El grano caído del pico de un pájaro sobre una montaña cubierta de nieve puede producir una avalancha que colmará los valles".

"Así la aparición de la materia y de sus modos es una nueva victoria de las cosas sobre la necesidad: victoria debida al valor superior de la materia, y también a la elasticidad del tejido de las causas y de las especies, que ha permitido a esta forma nueva nacer y desarrollarse en ellas".

Fuera injusto detener nuestra atención sobre el vuelo retórico que, a modo de conclusión, cierra la última frase. Observemos lo esencial. Considera Boutroux que la materia está regida por la ley de la conservación de la fuerza y reconoce que esa ley no es una "verdad absoluta", sino un conocimiento relativo derivado de la experiencia; en esto, evidentemente, se coloca en el mismo terreno que el positivismo científico. Pero con ligereza más propia de un polemista astuto que de un filósofo ingenuo, se da aires de refutar una tesis que las ciencias no afirman: "No tenemos el derecho de erigir ese principio en verdad absoluta y de pasearlo en cierto modo a través de todas las ciencias, a través de la moral misma, derribando ciegamente todo lo que se opone a su paso. La fórmula algebraica no crea, no gobierna las cosas; ella no es más que la expresión de sus relaciones exteriores".

Prescindiendo del paseo a través de todas las ciencias y de la moral misma, esa ley científica es, en efecto, una expresión de relaciones exteriores entre las cosas; ningún hombre de ciencia la formula para que "cree y gobierne" las cosas.

De lo que se trata es de saber si esa ley es exacta y si es compatible con el indeterminismo. Boutroux hace un razonamiento singular: esa ley es inconciliable con la contingencia, la contingencia existe, luego la ley es falsa. Sólo necesitaría probar que la contingencia existe, si no creyera

haberlo probado ya dialécticamente. Pero, a mayor abundamiento, agrega dos argumentos de carácter empírico: todo lo que existe posee calidades y la calidad no puede medirse ni expresarse en fórmulas; todo lo que existe varía y la variación excluye la estabilidad.

El argumento de la calidad lo discutieron ya los griegos. El argumento de las pequeñas causas y los grandes efectos —el grano que cae del pico del pájaro y provoca la avalancha de nieve—sólo puede inducir en error a personas analfabetas; hubiera estado mejor en un púlpito de aldea que en una tesis doctoral de la Sorbona.

Sería injusto, sin embargo, burlarse de Boutroux por su pretendida refutación de una ley que las ciencias han formulado con creciente exactitud; en 1874 se podían justificar ciertas incongruencias en un joven principiante que no estaba obligado a saber lo que ignoraba. Más tarde, él mismo, se limitó a discutir "el valor" del conocimiento científico, que es un asunto completamente distinto. En *De la Idea de ley natural* y en *Ciencia y Religión* se abstiene Boutroux de repetir los argumentos formulados en *De la contingencia;* en parte los refuta él mismo, con hidalga sinceridad.

*
* *

En el Capítulo V (De los cuerpos) se propone demostrar que la contingencia aumenta al pasar del mundo matemático al mundo físico. Su largo razonamiento puede resumirse en pocas proposiciones.

"Es posible crear el mundo sin emplear otra cosa que materia y movimiento?". Por encima de la materia propiamente dicha se encuentran "las esencias físicas y químicas", es decir los cuerpos, en los cuales observamos la forma y el movimiento. Esas "esencias" no tienen su razón suficiente en la existencia del movimiento y de sus leyes; encierran algo irreductible y eso impide que la materia permita explicar los cuerpos. "Es necesario admitir que los objetos sensibles, aún prescindiendo de lo que la conciencia

puede agregar a la sensación, no se reducen a materia en movimiento. La materia movida parece no ser en ellos sino el vehículo de propiedades superiores, que son las propiedades físicas propiamente dichas. Esa esencia nueva consiste para nosotros en la capacidad de dar a la conciencia sensaciones heterogéneas. Los cuerpos se distinguen de "la materia pura y simple" porque "son susceptibles de heterogeneidad" y no pueden derivar de ella por un desarrollo analítico, "pero implican la adición de un elemento nuevo". Esa adición no es el efecto de una síntesis causal planteada a priori por la razón; una propiedad sólo es una relación observable entre dos grupos de fenómenos. La transición de las propiedades matemáticas a las propiedades físicas — de la materia a los cuerpos — no puede ser considerada a priori como impuesta a las cosas.

Es verosímil que haya una parte de contingencia en la producción de las condiciones mecánicas de los fenómenos físicos, y que la aparición de estos últimos sea contingente aunque ellos puedan ser uniformemente ligados a sus condiciones mecánicas. "Puede admitirse que hay algo contingente en las relaciones fundamentales de los fenómenos físicos propiamente dichos; y, si es cierto que las leyes propias del mundo mecánico no son absolutamente necesarias, puede concebirse que los agentes físicos intervienen en el curso de los fenómenos mecánicos, de manera a suscitar en él las condiciones de su realización o de sus variaciones contingentes".

Boutroux intenta interpretar y criticar las doctrinas físicas y químicas de su tiempo. Sus "razones" son evidentes cuando se refieren al relativismo del conocimiento y a la perfectibilidad de las doctrinas; son infantiles, en cambio, cuando pretenden deducir del uno y de la otra el indeterminismo y la contingencia. Después de muchos "acaso, tal vez, podría, si, pero, sin embargo", mezclados con interrogaciones equívocas y perturbadores subjuntivos, afirma lo que se ha propuesto afirmar: que la contingencia aumenta al pasar del mundo matemático al mundo físico, porque las doctrinas físico-químicas de su tiempo no son absolutas, perfectas, ni eternas. (2).

(2) Omitimos señalar la ilegitimidad de este capítulo V, suponiendo que nuestros lectores han cursado estudios secundarios y pueden comprobarla directamente.

*

* *

El Capítulo VI (De los seres vivos) se propone refutar que "entre el mundo viviente y el mundo físico sólo hay una diferencia de grado: una mayor diversidad en los elementos, un poder más grande de diferenciación, combinaciones más complejas". Ese problema está bastante bien planteado en las dos primeras páginas y el lector sabe perfectamente de qué se trata.

Las leyes físicas y químicas no bastan para explicar los fenómenos fisiológicos. La observación de los seres vivos, considerados desde el punto de vista de su existencia actual, no confirma totalmente la inducción de que entre el mundo vivo y el mundo físico solo hay una diferencia de grado. "La función vital parece ser una creación, sin comienzo ni fin, de sistemas cuyas partes presentan, además de la heterogeneidad, un orden jerárquico. El ser vivo es un individuo, o más bien, se crea por una acción continua una individualidad y engendra seres capaces por sí mismos de individualidad. La organización es la individualización".

La experiencia no demuestra que basten elementos físicos y químicos para construir un ser vivo elemental, una célula; y aunque ello fuese posible, quedaría por demostrar que todos los seres vivos están implícitamente dados en esa célula, según una ley de necesidad, y que las estructuras y las funciones más complejas encuentran, en ese organismo elemental, su razón suficiente. La vida es la acción de esencias superiores, del principio vital; es, en este sentido, una verdadera creación.

Pero ni aún en este concepto es admisible su necesidad; las leyes llamadas fisiológicas dejan algún lugar a la contingencia. La ley de conservación y equivalencia no es más fundada en biología que en física o en mecánica. "El problema de la necesidad de las leyes, diverso en sus aplicaciones, permanece idéntico en su forma general", que es la permanencia necesaria de la cantidad dada. Esa permanencia es incompatible con la variación, que se observa en todos los seres vivos e implica la contingencia.

Si no es fatal el encadenamiento de los fenómenos físicos, que condicionan a los fisiológicos, es admisible que el mundo vivo aprovecha de esa indeterminación; "los seres organizados, dotados por sí mismos de cierta movilidad, de una facultad de desenvolvimiento y de progreso, llegan a aprovecharse de esos dones de la naturaleza y a desplegarse en todo sentido, gracias a la elasticidad misma del tejido de las condiciones físicas".

Puede, además, concebirse "que la intervención de la vida en el curso de las cosas físicas no sea brusca y violenta, sino imperceptible y continua; de manera tal que sea prácticamente imposible determinar el punto en que los fenómenos físicos cesan de existir por sí mismos y para sí mismos, y comiencen a ser elaborados por formas superiores, convirtiéndose en sus instrumentos".

Las ideas de Boutroux son claras: la materia inerte no basta para explicar la vida de los seres organizados sin la intervención de un principio vital que la dirige. Es la tesis clásica del vitalismo, que no necesitamos comentar. Boutroux la comprende un poco bastamente, como todos los vitalistas anteriores a la constitución científica de la biología; en la actualidad existen algunos biólogos y fisiólogos vitalistas, pero se mostrarían muy inquietos si se confundieran sus conceptos y argumentos con los enunciados por Boutroux en 1874.

*
* *

El Capítulo VII (Del hombre) es el complemento de los razonamientos precedentes. Se ha afirmado ya que la necesidad no existe en la materia, en los cuerpos ni en los seres vivos, y que la contingencia aumenta al pasar del mundo matemático al mundo físico y de éste al mundo viviente; la consecuencia es sencilla: la necesidad sigue disminuyendo, y la contingencia aumentando, al pasar del mundo viviente al mundo espiritual. Los seres se tornan cada vez más indeterminados y contingentes, a través de esos diversos órdenes de la realidad; el hombre es libre.

"Parece, sin duda, establecido que todo fenómeno psicológico, en la vida presente, tiene su condición de existencia en fenómenos fisiológicos determinados; y así es legítimo buscar las condiciones fisiológicas de la vida psíquica, lo mismo que las condiciones psíquicas de la vida orgánica, o las condiciones mecánicas de las transformaciones físicas. ¿Pero esta investigación, por avanzada que se la suponga, puede llegar a la absorción de la psicología en la fisiología?". En el espíritu hay un hecho nuevo, la conciencia, pero ella no está necesariamente implicada en la vida, pues no todos los seres vivos tienen conciencia. De allí que no tenga carácter necesario, sino contingente. La conciencia personal sólo existe en los seres vivos en que observamos una organización fisiológica especial; pero si las leyes generales de la vida no explican enteramente las propiedades vitales que condicionan la conciencia, "es verosímil que la conciencia misma intervenga en la realización de esas propiedades y que ella se realice, en ese sentido, en forma contingente, aunque esté ligada en el mundo actual a condiciones físicas determinadas".

El análisis de la voluntad muestra que todos los actos del ser consciente no están necesariamente condicionados por sus antecedentes, como exigiría el principio de causalidad. Remontando la serie de las causas podría llegar un momento en que ese principio no bastaría más para explicar los fenómenos y debería admitirse la intervención de una potencia directriz de naturaleza superior. "Es posible que la potencia directriz no intervenga siempre y doquiera con la misma energía, y que después de haber dado el impulso abandone más o menos las cosas a su curso natural, cuando basta para acabar la acción. Tal vez ese impulso sea, en sí mismo, extremadamente débil; pero, dado en el momento oportuno y en el punto apropiado, puede determinar, por sus contragolpes, efectos considerables". Los fenómenos psicológicos ofrecen al observador uniformidades de sucesión; pero también debajo de éstas existe una contingencia radical.

La persona humana tiene una existencia propia y es el mundo de sí misma. "Más que los otros seres, puede obrar sin estar forzada a hacer entrar sus actos en un sistema que la exceda. La ley general de la conservación de la energía psíquica se fracciona, en cierto modo, en una multitud de leyes distintas, cada una de las cuales es propia de cada individuo. Las leyes individuales son inmediatas; la ley general sólo es mediata. Hay más; parece que, para un mismo individuo, la ley se subdivide todavía y se resuelve en leyes de detalle propias de cada fase de la vida psicológica. La ley tiende a acercarse al hecho. Desde ese momento, la conservación del conjunto no determina más los actos del individuo; depende de ellos. Convertido él solo en todo el género a que se aplica la ley, el individuo es dueño de ella. La convierte en instrumento; y sueña un estado en que, en cada instante de su existencia, sería igual a la ley y poseería en sí mismo todos los elementos de su acción".

La argumentación de Boutroux es, en este caso, la misma que en los precedentes: la correlación biopsíquica no puede ser una necesidad lógica (de derecho) sino una necesidad demostrada por la experiencia (de hecho); si la

necesidad de hecho tampoco puede demostrarse, la contingencia es posible de derecho y de hecho.

Boutroux conoce los argumentos seculares del animismo, del eclecticismo y del espiritualismo; los conoce y los combina con discreción no exenta de habilidad. Si en ello no introduce puntos de vista originales, hay que reconocerle una originalidad profunda en el procedimiento subrepticio con que sugiere sus conclusiones. Quiere, en efecto, defender la existencia del Alma, del Libre Albedrío y de Dios, pero tiene el tacto exquisito de no mencionarlos. No dice que el hombre tiene un alma independiente de su organismo, sino que existe la contingencia de tener conciencia de la propia personalidad; no dice que el hombre posee libre albedrío, sino que existe la contingencia en el obrar voluntario; no dice que todo es obra de un Dios creador, sino que existe la contingencia en la intervención de la potencia directriz.

Pero Dios está en acecho. Va a presentarse en seguida: la potencia directriz es la libertad suprema de que emana la libertad del hombre, es la suprema contingencia de que emanan todas las contingencias.

5. Las conclusiones de Boutroux

Las *Conclusiones* formuladas al fin de la tesis son un modelo de brillante dialéctica y se leen con crecientes interés. Boutroux ha vuelto a sus dominios de agudo razonador y logra expresar su pensamiento con loable claridad; ya no le estorban la matemática y la física, la química y la biología. Da por probadas las premisas que necesita; tiene tal confianza en su arte discursivo que a veces escribe "no es inconcebible que..."' con la seguridad que el lector entenderá "es evidente que...", permitiéndose luego darlo por demostrado.

Tengamos la bondad de hacer un último resumen.

El hombre se consideraba juguete del Destino. Cuando creyó librarse de ese yugo, advirtió que no era libre, pues advirtió que pesaba sobre él la fatalidad externa e interna. Poco a poco, sin embargo, pudo notar que esa fatalidad que pesaba sobre todos sus actos no era inflexible.

"Pueden distinguirse en el universo muchos mundos, que forman como pisos sobrepuestos los unos a los otros. Sobre el mundo de la pura necesidad, de la cantidad sin calidad, que es idéntico a la nada, existen el mundo de las causas, el mundo de las nociones, el mundo matemático, el mundo físico, el mundo viviente y por fin el mundo pensante". Cada uno de esos mundos no depende de los inferiores como de una fatalidad externa, ni recibe de ellos su existencia y sus leyes. Es imposible establecer una relación de necesidad entre las formas superiores y las formas inferiores; cada mundo posee cierto grado de independencia, que implica algo nuevo y cierta capacidad para desenvolverse dentro de sus leyes propias.

Existe una jerarquía de mundos irreductibles los unos a los otros sin ser coeternos. Todo lo real varía; pero no por transformación de unos elementos (iguales) en otros, sino por la sobreposición de formas (diferentes) ligadas entre sí por graduales adiciones insensibles. La estabilidad reina en el mundo real y lo hace inteligible a la ciencia; pero esa estabilidad no es absoluta pues en ella misma "aparece, como elemento primitivo original, la acción de un principio de cambio absoluto, de creación propiamente dicho". Es imposible fijar el límite entre los dominios de la estabilidad y los del cambio. "Puede decirse que una parte de los seres o un aspecto de las cosas sea regido por leyes, mientras los otros seres o aspectos de las cosas estarían sustraídos a la necesidad. Lo cierto es que en los mundos inferiores la ley tiene un lugar tan grande que casi se sustituye al ser mismo; en los mundos superiores, en cambio, el ser hace casi olvidar la ley". Así todo hecho depende de un principio de conservación y otro de creación; cuando las ciencias positivas han estudiado su naturaleza y sus leyes permanentes, "falta aún conocerlo en su fuente creadora". Para comprender este principio en su esencia, sería necesario, evidentemente, salir de la esfera de la experiencia. Ese principio es la contingencia cuya posibilidad va aumentando desde el ser inferior hasta el ser consciente, a través de mundos diversos en que las cosas van multiplicándose y diversificándose.

"La doctrina de la contingencia une a un interés estético y científico, un interés práctico": permite conservar el concepto de libertad, sacudiendo el postulado que hacía inconcebible su intervención en el curso de los fenómenos, descubriendo muestras de creación y de cambio en los detalles mismos del mundo. "Se

presta, pues, a la concepción de una libertad que descendería de las regiones suprasensibles para venir a mezclarse a los fenómenos y dirigirlos en sentidos imprevistos". En fin, "Dios no es solamente el creador del mundo; es también la providencia y vela sobre los detalles así como sobre el conjunto".

Dadas esas cualidades, la doctrina "aparece como propicia a las creencias de la conciencia humana".

Como la experiencia muestra la contingencia pero no la explica, podría existir "otra fuente de conocimiento" que la explicara. El conocimiento por los sentidos y el entendimiento es insuficiente, pues se refiere a cambios y caracteres puramente relativos; "pertenecería a la metafísica colmar el vacío llenado por la filosofía de la naturaleza, buscando si sería dado al hombre conocer, de otro modo que por la experiencia, no ya esencias y leyes, sino causas verdaderas, dotadas a la vez de una facultad de cambio y de una facultad de permanencia". "Conocer las cosas en el orden de su creación, sería conocerlas en Dios. Pues una causa no puede ser admitida como tal que si ella es referida, por un vínculo de participación, a la causa primera". Pero Dios, que es la suprema potencia, es al mismo tiempo la causa absoluta y la libertad absoluta, en cuanto transfunde en lo creado su esencia divina, que es la perfección actual; además, su acción y su providencia incesantes dan a las formas superiores la facultad de usar como instrumentos las formas inferiores. "La naturaleza humana, forma superior de la criatura, no carece de analogía con la naturaleza divina. En el sentimiento, el pensamiento y la voluntad, posee una especie de imagen y de símbolo de los tres aspectos de la divinidad. A su vez, los seres inferiores, recuerdan a su modo, en su naturaleza y en sus progresos, los atributos del hombre. El mundo entero parece pues ser el bosquejo de una imitación del ser divino, pero de una imitación simbólica, tal como lo comporta la esencia de lo finito". Dios es el supremo bien y la suprema belleza, el ideal a que se acerca todo lo por él creado; en todos los seres debe existir cierto grado de espontaneidad para perseguir el ideal, pero ella es mayor en los seres de los mundos superiores.

Frente a las leyes de la naturaleza, que serían relativas y artificiales, existirían "leyes morales y estéticas, expresiones más o menos inmediatas de la perfección divina, preexistente a los fenómenos y suponiendo agentes dotados de espontaneidad". A medida que disminuye en el mundo el imperio de la fatalidad física, "el triunfo completo del bien y de lo bello harían desaparecer las leyes de la naturaleza propiamente dichas y las reemplazaría por el libre vuelo de las voluntades hacia la perfección, por la libre jerarquía de las almas".

1.° En el Universo existen una serie de mundos sobrepuestos, distintos por su esencia y por sus leyes: el mundo matemático, el físico, el viviente, el del espíritu.

Esta hipótesis cosmológica no tiene viso alguno de legitimidad; haría sonreir a cualquier astrónomo o físico. Es una simple metáfora literaria que gira sobre el valor inexacto que atribuye Boutroux a las palabras Universo y Mundo (3).

2.° En cada uno de esos mundos va disminuyendo la necesidad y aumentando la contingencia; es decir, las leyes naturales van siendo menos inflexibles y tiene más valor la libertad transformadora y creadora.

Si la hipótesis cosmológica de los mundos heterogéneos fuera falsa, no podrían ser verdaderas las hipótesis secundarias que parten de ella. Pero aún admitiendo la metáfora literaria, la hipótesis de un creciente indeterminismo es una afirmación cuyos fundamentos lógicos y experienciales no son demostrables.

3.° Todo lo existente es un reflejo o emanación de Dios, que es la suprema libertad; y recibe de Dios esa facultad de libertad creadora que le permite acercarse a un ideal de belleza o de bondad, que es la perfección divina.

Esta opinión escapa a toda crítica. Es una creencia independiente de la razón y de la experiencia.

4.° Las leyes de la naturaleza que pueden formular las ciencias son relativas y no implican un conocimiento absoluto de la esencia de las cosas; este conocimiento absoluto está reservado a leyes morales y estéticas que el espíritu humano alcanza por otros medios de conocimiento que lo ponen en comunicación con Dios.

Prescindiendo del conocimiento científico relativo, nada

(3) El argumento dialéctico de los mundos distintos regidos por leyes o fuerzas distintas era ya corriente entre los eclécticos. Paul Janet acababa de repetirlo en *La Crise Philosophique*, capítulo sobre Renan.

sabemos sobre la posibilidad y legitimidad de conocimientos absolutos.

5.° Existe el libre albedrío; existe el alma; existe Dios. Es lo que, en realidad, Boutroux se propone demostrar, como todos los espiritualistas de todos los tiempos.

6. Política y filosofía

El momento político era, sin duda, oportuno, en 1874. La burocracia universitaria se empeñaba en probar su adhesión al *orden moral,* impuesto con severidad por la coalición monárquico-conservadora. Ravaisson y los suyos quedaban admirablemente con la tesis de Boutroux, pues defendía todos los principios tradicionales y atacaba todas las ideas sospechosas.

Intrínsecamente, la *Contingencia* es la obra de un ingenio dialéctico no común; Boutroux revela que ha sido profesor de lógica, y de los más distinguidos. ¿Pero podríamos juzgarle, medio siglo después, por este fruto primerizo, en que la abundancia de talento no impide advertir el conocimiento superficial de otras materias a que aplica su lógica? ¿No ha abandonado, él mismo, su hipótesis de la contingencia creciente en los diversos mundos sobrepuestos en el Universo? ¿No ha rectificado sus juicios ligeros sobre las cuestiones científicas que dilucida? (4). Reconozcámoslo en su honor; basta leer *Ciencia y Religión,* de 1908, para encontrar un Boutroux más interesante, el de la plena madurez; sus principios espiritualistas son casi los mismos, pero se ha despojado de la dialéctica juvenil, con todas sus contingencias. Ese es el Boutroux que nos

(4) Ver más adelante el examen de su curso de 1892, titulado *De la idea de Ley Natural,* que no es, en realidad, un libro nuevo, sinó una rectificación de su tesis sobre la *Contingencia,* totalmente corregida y disminuída; corregida en la crítica del valor de las leyes naturales, disminuída en la concepción de la contingencia

reservamos juzgar, considerándolo superior al de la *Contingencia,* más profundo que el discípulo de Ravaisson y de Lachelier.

La tesis, a pesar de todo, fué recibida con aplauso en el mundillo de la filosofía universitaria francesa. Traía en buena hora, un refuerzo feliz al escuálido espiritualismo; contenía un ataque contra el espíritu científico y liberal que reinaba en el ambiente por influjo de Taine, Renán, Littré, Berthelot y Claudio Bernard. En este sentido fué, también, grata a los eclécticos y a los católicos.

El éxito, aunque más limitado de lo que hacen suponer sus comentaristas ulteriores (5), debe atribuirse principalmente al título feliz: ¡la contingencia de las leyes naturales! Poco importaba que la demostrara o no; lo esencial era proclamarla, en cuanto ello implicaba la negación del determinismo y la salvación del libre albedrío, con todas sus consecuencias morales y religiosas. Esto no dejaba de tener su importancia política y social para todas las gentes de espíritu reaccionario, que en 1874 buscaban la unión de las fuerzas monárquicas y católicas para impedir que en Francia se estableciera definitivamente la República.

La tesis de Boutroux fué la última expresión del espiritualismo universitario francés, cuya influencia decrece después del 74, sin dejar un solo discípulo distinguido. Cousin y Ravaisson representan la burocracia de dos dinastías

creciente en un universo plurimundial. Es sensible, para la reputación de Boutroux, que al publicar su curso de 1892 no haya prohibido la reimpresión de su tesis de 1874. Con ello habría evitado que muchas personas, que acaso no la leen, sigan admirándola... por el título, y llamando a su autor, sin ironía, "el filósofo de la contingencia".

(5) La tesis de Boutroux tuvo, al aparecer, un modestísimo éxito de *cotterie,* puramente profesional. La notoriedad de Boutroux fué muy posterior, como se verá; coincidió con el movimiento político que a partir del año 1890, tomó el triple carácter monárquico, religioso y nacionalista, a que tendremos oportunidad de referirnos.

y sus doctrinas mueren con ellas. Todo lo más representativo de la filosofía universitaria francesa, y que en realidad demuestra un renacimiento de las preocupaciones metafísicas, tiene sus fuentes, desde entonces, en el republicano Renouvier y en sus tendencias neocriticistas.

IV. — BOUTROUX HISTORIADOR DE LA FILOSOFIA

1. En la cátedra de la Sorbona. — 2. El historicismo en filosofía. — 3. Las "Cuestiones de moral y de educación". — 4. Los "Estudios de Historia de la Filosofía. — 5. "Pascal". — 6. Criterio histórico de Boutroux.

1. En la cátedra de la Sorbona

La carrera de Boutroux fué feliz después de su tesis doctoral, a pesar de las inquietantes alternativas políticas. Las corrientes monárquicas cuyos intereses satisfacía—*el orden moral* del duque de Broglie, contra *el peligro social* del partido republicano—tuvieron algunas alternativas desfavorables y acabaron por quedar vencidas. El mismo año 1874 en que Boutroux fué ascendido del Liceo de Caen a la Facultad de Letras de Montpellier, una maniobra parlamentaria de los legitimistas volteó al duque de Broglie del ministerio, obligándole a manejar a Mac-Mahon desde la sombra. A principios de 1875, Thiers y Gambetta, presionaron la consagración legal del régimen republicano, mientras Mac-Mahon intentaba prolongar *el orden moral* con Buffet y Dufaure. Las elecciones de 1876 dieron una mayoría, en diputados, a los republicanos y trajeron el gabinete de Jule sSimón (Diciembre 12 de 1876); desde ese momento fué terrible la lucha de los elementos monarquistas y católicos contra la República.

Por intrigas políticas que nadie ignora, Jules Simón fué eliminado en Mayo de 1877 y el poder cayó nuevamente en manos del duque de Broglie—el "16 de Mayo"—más dispuesto que nunca a imponer en Francia *el orden moral,* que Gambetta y los republicanos llamaban "el gobierno de los curas".

En esas circunstancias, de violenta reacción monárquica y clerical, y habiéndose retirado en 1875 Fouillée de la Escuela Normal por razones de salud (1), fué designado en 1877 para ocupar su puesto de maestro de conferencias Emilio Boutroux, que el año anterior había sido transferido de Montpellier a Nancy. Sin que esto disminuya los méritos evidentes del agraciado, podemos reconocer que *el orden moral* procedía con lógica en sus predilecciones.

La posición del nuevo profesor era incómoda; llegaba a París con el último colazo de la reacción conservadora. Lachelier no estaba ya en la Escuela Normal, desde 1875; Ravaisson se había enquistado en el Louvre, como otrora Cousin en su biblioteca de la Sorbona. Las elecciones de 1877 dieron el triunfo a los republicanos en Diputados; las de 1878 lo confirmaron en el Senado. La coalición monarquista-clerical estaba vencida; sus protegidos y afines se vieron en la disyuntiva de enmudecer para conservar sus posiciones, o comprometerlas para combatir a las izquierdas triunfantes. Mac-Mahon renunció; Grévy fué electo presidente; el gobierno se trasladó de Versalles a París; se amnistió a los condenados de la Comuna; se declaró fiesta nacional el 14 de Julio; se dió la gran batalla al partido católico en el terreno educacional. El héroe civil de la República, León Gambetta, murió a fines de 1882, año de nuevos peligros para sus ideales republicanos.

---

(1) Y muy especialmente fatigado por las intrigas y persecuciones de que le hiciera objeto el régimen del *orden moral,* lo mismo que a todos los republicanos y liberales, desde que Jules Simon dejó el ministerio de Instrucción Pública, en 1874 (Referencia personal de Mr. Fouillée).

*
* *

La burocracia universitaria pasó a depender de elementos republicanos y liberales, "radicales"; muchos reaccionarios se resignaron a llamarse "republicanos conservadores", otros "oportunistas" o "posibilistas". En el fondo de su corazón seguían amando el régimen del ordel moral, aunque no se atrevían a mostrarse descorteses con la inquieta Mariana.

Boutroux no se ocupó, en ese quinquenio, de filosofía. Las cosas de la política aconsejaban dejar en paz los "sanos principios" espiritualistas que fueran tan estimados cuando reinaba el "orden moral"; triunfante el "peligro social" republicano y anticlerical, no era prudente combatir el determinismo y la validez de las leyes científicas. Se consagró a su cátedra de la Escuela Normal y cultivó la historia de la filosofía, conquistando merecida reputación como profesor (2).

En la Sorbona continuaban enseñando filosofía los últimos paladines del eclecticismo. Caro, con la sonora grandilocuencia de lo hueco, seguía haciendo frases en la cátedra y en los libros; espiritual e ingenioso, daba la impresión de tener verdadero talento. Su éxito oral, demasiado mundano,—por muchos aspectos comparable al que treinta años más tarde alcanzaría Enrique Bergson,—constituía su gloriola, no exenta de peligros. Un día el comediógrafo Pailleron le llevó a la escena, en *"Le monde où l'on s'ennnuie",* con tanta picardía como crueldad; fué una herida incurable para el atildado retórico. Poco después, hablando en nombre de la Academia francesa en la tumba de Edmundo About, dió el traspié de hacer re-

---

(2) De 1877 a 1882 publicó Boutroux la traducción de los dos primeros tomos de la *Historia de la Filosofía de los Griegos.* de Zeller, y en 1880 la *Monadología* de Leibnitz, con una introducción.

servas de carácter religioso, que causaron cierta indignación; siguiéron desórdenes en su curso, fué necesario suspender sus lecciones y su salud ya maltrecha se derrumbó, falleciendo el 13 de Abril de 1887.

Pasó a ocupar su cátedra Paúl Janet, si menos brillante más discreto. Aunque sostenía dignamente su fidelidad al eclecticismo, era flexible y conciliador con las nuevas corrientes que se filtraban en el mundo filosófico oficial; su edad y sus virtudes personales le hacían tan respetable como su inteligencia distinguida. Carecía de doctrina original y sólo guardaba algún rencor a los adversarios del eclecticismo, aunque más a los positivistas que a los neocriticistas; menos, en cambio, a los espiritualistas, pues creía comprender que éstos coincidían en lo esencial con él mismo.

Vacante la cátedra de Janet, el candidato indicado para ocuparla era Emilio Boutroux. Sus lecciones en la Escuela Normal, desde 1877, le habían valido una excelente reputación didáctica, aumentada por su prefacio a la traducción de Zeller y su comentario a la edición de Leibnitz; en 1885 habíasele encargado un curso complementario en la Sorbona, sobre historia de la filosofía alemana y en 1886 se le honró con el cintillo de la Legión de Honor. Tenía 43 años de edad cuando, en 1887, pasó a enseñar historia de la filosofía moderna en la Sorbona. Estaba en la plena madurez de su talento.

Como profesor fué ejemplar. Tenía dos características esenciales, la mesura en el juicio y la responsabilidad de su opinión; los que le hemos escuchado más de una vez conservamos el recuerdo de ambas cualidades, que se sumaban en otra superior: la probidad. Sin ser retórico ni cultiparlante, resultaba elocuente por la intensidad de convicción que reflejaban sus palabras; gustaba de la reticencia, razonaba en los modos subjuntivo e interrogativo, prefería sugerir a afirmar, planteaba más que resolvía,

buscaba doquiera el orden y la claridad, tenía un justo cartabón de lo relativo al apreciar toda obra humana. Poco a poco fué perdiendo los hábitos dialécticos que había aprendido en la escuela de Lachelier; su falta de temperamento combatiente hizo inútiles sus grandes aptitudes discursivas, que habrían podido convertirle en un temible polemista. Cada año ponía más bondad en su expresión y al fin sus maneras en la cátedra adquirieron cierta severa dignidad, no rara en los pastores protestantes. Como sus creencias eran hondas, debajo de su aparente serenidad persistía un velado apasionamiento que daba más unción a su palabra cuando, ya anciano, el tema se relacionaba con sus sentimientos místicos. Y nunca, ni joven ni viejo, tuvo la hipocresía de ser imparcial, ya que sinceramente no puede serlo ningún hombre que tiene principios e ideales.

Había rectificado su posición filosófica inicial. No era ya el discípulo del espiritualismo puro de Ravaisson; su largo contacto con hombres de ciencia, en la Escuela Normal, y su parentesco mismo con Henri Poincaré, le habían permitido advertir que las ciencias eran muy respetables, aunque sus dominios en lo relativo y humano no trascendieran a lo absoluto y eterno. Pasaba, en verdad, por una crisis intelectual y moral. Luchaban, por una parte, su temperamento místico y su educación juvenil, dos cosas irreversibles; por la otra, su sincero reconocimiento del valor de los métodos científicos y el propósito constante de renovar su cultura general de acuerdo con los tiempos. La consecuencia de ese conflicto fué su tolerancia doctrinaria, sin que por ello se apagara en su corazón la brasa espiritualista que había de reencenderse a la vejez, trasmutada en ferveroso misticismo moral.

2. El historicismo en filosofía

Se ha repetido muchas veces que cuando un profesional de la filosofía no se siente con ganas de filosofar, se re-

fugia en la historia de la filosofía. El reproche, en cierta medida, es justo. El filosofismo universitario de todos los tiempos, y en todos los países, se ha caracterizado por una tendencia a la docta rumiación de los textos clásicos, como si los problemas filosóficos fueran piezas muertas de una arqueología ideológica. En Francia el reproche fué constante a la escuela ecléctica de Cousin y no dejó de merecerlo el grupo espiritualista adicto a Ravaisson; el "historicismo" era, precisamente, el vicio fundamental de los eclécticos, que los llevaba a definir su propio sistema como una elección conveniente de lo mejor de cada escuela, partiendo del supuesto que en filosofía todo estaba dicho, para siempre. ¿No era preferible elegir bien a rehacer mal?

Concebir así la filosofía, sería negarla, declarándola muerta e irresucitable. No hay, en efecto, más que una manera de filosofar y es formulando hipótesis para explicar lo que permanece inaccesible a las ciencias, por exceder el campo de la experiencia. Sólo puede llamarse filósofos a los que estudian problemas filosóficos, y únicamente merecen este nombre los de carácter metafísico; los que entran en el dominio de la experiencia, son problemas científicos. La historia de cualquiera manifestación de la actividad humana, es simplemente historia, sea cual fuere el concepto que de ésta se tenga; se podrá discrepar sobre su metodología y su técnica, será para unos ciencia y para otros arte, género científico o género literario. Pero no tiene por objeto dilucidar problemas metafísicos; no es filosofía, no puede serlo nunca.

Un hombre de letras puede componer una bella apología de Sócrates y merecer el título honroso de historiador literario, lo mismo que si fuera Cervantes o Rabelais el motivo de su trabajo; un erudito puede escribir cien tomos sobre la filosofía de Platón y llamarse historiador crítico, como si los cien versaran sobre las campañas de Julio César o las galanterías de la Pompadour. Genio artístico o científico, en el mejor de los casos; filósofo,

no. La historia no es filosofía, aunque, ciertamente, son de preferirse los historiadores buenos a los filósofos malos. Pero, en cambio, es filósofo — bueno o malo — el que enuncia en diez páginas una hipótesis sobre el origen del Universo, la posibilidad de la contingencia, el proceso de la percepción, las condiciones de la vida, en cuanto esos problemas exceden la experiencia astronómica, lógica, psicológica o biológica.

La historia de la filosofía es un género de la historia, sea ésta ciencia o arte, como puede serlo la historia de la química, de la tragedia o de la música. ¿Se dirá que existe una "filosofía de la historia"? El uso ha consagrado esa denominación, aunque es inexacta; sólo se trata, en rigor, de la historia considerada en su aspecto sintético, prescindiendo de lo particular para detenerse en las conclusiones más generales. A ésto se llama actualmente sociología, sin ser precisamente lo mismo; y aspira a ser una ciencia, sin perjuicio de tener un resíduo de problemas inaccesibles a la experiencia cuya explicación podría exigir hipótesis de carácter metafísico. Lo mismo es legítimo afirmar de la filosofía del arte, de la filosofía de la ciencia, de la filosofía moral, etc.; en cuanto historias o síntesis generales, son ciencias, aunque pueden plantear problemas estéticos, lógicos y éticos verdaderamente inexperienciales y metafísicos.

No consideramos admisible, pues, una "filosofía de la historia de la filosofía", aunque un mismo hombre pueda ser filósofo e historiador de la filosofía, como otro poeta e historiador de la poesía, pintor e historiador de la pintura, físico e historiador de la física.

Boutroux terminó su carrera de filósofo con la hipótesis de la contingencia creciente en un universo plurimundial, expuesta en su tesis (1874) y rectificada más tarde por él mismo en su curso sobre las leyes naturales. Después se ocupó de historia de la filosofía, en trabajos de mérito que le dieron entre sus compatriotas un rango distinguido.

3. LAS "CUESTIONES DE MORAL Y DE EDUCACIÓN"

Su obra, como historiador, fué mejor por su calidad que por su cantidad. *Los tipos principales de la moral,* tres conferencias pronunciadas en 1888, en la Escuela de Fontenay-aux-roses (3); los *Estudios de historia de la filosofía,* recopilación de trabajos publicados en 1883 y 1897; *Pascal,* monografía 1900 (4). En todo, un folleto y dos libros poco voluminosos, en 12 años de producción.

Las tres conferencias, sobre *Los tipos principales de la moral,* pertenecen al género llamado de vulgarización. La primera trata de "la moral helénica o estética", la segunda de "la moral cristiana o religiosa", la tercera de "la moral moderna o científica". Examina sus fuentes, sus elementos esenciales, el valor de sus concepciones y el rol que conviene asignarles en nuestra vida. Son modelos de orden, de claridad y de sencillez.

La moral griega, esencialmente intelectual, mira sobre todo a la vida presente y temporal; la cristiana, que es una moral de la voluntad, mira a la vida futura y eterna. La griega idealiza la naturaleza y pone como fin supremo de la vida humana vivir en harmonía con ella; la cristiana idealiza el amor infinito y aspira a que el hombre se desprenda de lo real para acercarse a la suprema perfección de Dios. Frente a ellas, la ciencia quiere fundar la moral sobre principios que no estén en contradicción con sus propias verdades, tales como ellas se van desprendiendo de la experiencia y de la razón.

(3) Incluídas en el tomo *Cuestiones de moral y educación;* suponemos, por su colocación, que fueron pronunciadas en 1888. El tomo contiene otras cuatro conferencias, muy bonitas, sobre "el pesimismo", "los móviles del estudio", "la lectura en voz alta" y "la interrogación", pronunciadas en la misma Escuela, entre esa fecha y 1895.

(4) *Ciencia y religión en la filosofía contemporánea,* obra de crítica más bien que de historia, será analizada en la parte siguiente, al estudiar el misticismo moral de Boutroux.

Boutroux, aunque reconoce ampliamente los derechos de la ciencia (5), cree que ella no puede fundamentar la moral, sin que por ello pretenda abatirla. La cuestión, teóricamente insoluble, admite en la práctica una conciliación cada vez más estrecha. De la moral griega podemos tomar el sentimiento de espiritualización de la naturaleza, que nos enseña a poner detrás de toda realidad una idea y a embellecer todos los actos de la vida humana; de la moral cristiana, el deseo de elevarnos sobre la naturaleza misma, idealizándola por el amor que nos empuja hacia la indefinible perfección soñada por la conciencia humana. La ciencia, por su parte, si nos prohibe las concepciones morales incompatibles con sus verdades, nos da un conocimiento más profundo de la realidad; está en nuestras manos saber usar las fuerzas que la naturaleza pone a nuestro servicio, convirtiéndolas en instrumentos de moralidad.

Es indudable que en estas conferencias encontramos un Boutroux muy distinto del de 1874. Su primitivo espiritualismo, dormita; su misticismo es menos perceptible que el de un Renán o de un Guyau. Se advierte la influencia de la época, a la que no podía sustraerse un profesor oficialmente invitado a hablar en la escuela de Fontenay, cuya existencia era un triunfo ruidoso del laicismo contra el fanatismo religioso. Boutroux dió muestra de una loable discreción, sin declinar sus convicciones íntimas.

(5) "Los derechos de la ciencia son imprescriptibles: de todas las potencias ante las cuales se encuentra la razón humana, ella es la que se le impone de la manera más irresistible".

4. Los "Estudios de historia de la filosofía"

No era ese, en realidad, el primer trabajo de Boutroux, relacionado con la historia de la filosofía. Su volumen de *Estudios* contiene tres precedentes, Sócrates (1883), Aristóteles (1886), Boehme (1888), y tres posteriores, Descartes (1894-1896), Kant (1895), Filosofía escocesa (1897). De carácter muy desigual, en el fondo y en la ejecución, sería imposible envolverlos en un juicio de conjunto; solamente se parecen por su valor literario, pues todos están muy bien escritos.

Sócrates, fundador de la ciencia moral, comunicado a la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1883, ha sido totalmente rehecho por el autor antes de ser incluído en los *Estudios.* No es un trabajo de investigación original, sino un comentario crítico de varios trabajos de historia de la filosofía, particularmente los de Zeller, Grote y Fouillée. Su carácter analítico, impide resumirlo. Revela mucha agudeza de ingenio y excelente gusto; sus cualidades literarias compensan el valor erudito de los autores que comenta.

Aristóteles y Kant, escritos para la Gran Enciclopedia, son, necesariamente, dos trabajos didácticos. En su género, casi irreprochables. Antecedentes, biografía, doctrina, bibliografía, toda está expuesto con método y claridad. Sería difícil señalar en ninguna otra Enciclopedia dos artículos mejor compuestos sobre tan difíciles personajes; nada sobra, muy poco falta. Dentro de lo posible, Boutroux ha conseguido prescindir de sí mismo al exponer las ideas de los dos grandes filósofos; tan grande es su esfuerzo por alcanzar la máxima objetividad, que sus mismos comentarios parecen reflejar el pensamiento de los autores. Respetuoso de la gran obra colectiva a que estaban destinados los dos trabajos, Boutroux ha antepuesto la información crítica a la interpretación propiamente personal; ha prestado con ello un servicio a

los estudiosos, que saben estimar los sacrificios hechos a la ciencia.

El ensayo sobre *Jacobo Boehme,* leído en 1888 ante la Academia de Ciencias Políticas y Morales, posee las mismas características de estilo que los precedentes, pero la menor significación del "filósofo teutónico", como se llamara al famoso místico y teósofo, reduce su valor intrínseco. Autores como Boehme se prestan más a los trabajos de erudición que a los de exégesis; Boutroux no escribió un estudio erudito, sino un comentario informativo. La extensa bibliografía alemana sobre Boehme y los místicos, muy incompletamente conocida por Boutroux, disminuye el mérito de su ensayo. Pero, si bien se mira, es posible que Boutroux sólo se propusiera, al escribirlo, rehabilitar el valor filosófico del misticismo y del sentimiento religioso, bastante depreciados por entonces en Francia, que acababa de atravesar una verdadera guerra civil por asuntos que afectaban los intereses del catolicismo.

El artículo sobre *Descartes* fué publicado en 1894 en la *Revista de Metafísica y de Moral,* con motivo de la reimpresión de las obras completas de Descartes, bajo los auspicios del ministerio de Instrucción Pública; elogio periodístico, inspirado por nobles sentimientos patrióticos, su reproducción puede mirarse como un introito a *Relación de la moral a la ciencia en la filosofía de Descartes,* publicado en 1896 en la misma Revista. Es necesario decir que Boutroux no penetra muy bien a Descartes, aunque lo admira como francés; su actitud, involuntariamente, es la de un hábil polemista, más bien que la de un historiador. Juzga a Descartes por lo que dice y se atiene a sus palabras expresas, sin averiguar lo que no le era posible decir o dejar de decir; y cuando quiere interpretarlo, nos parece dudoso que logre hacerlo con fidelidad. Se percibe demasiado que en la apologética del compatriota falta la fe del correligionario, que veremos sobrar en el ensayo sobre Pascal.

El último estudio es una conferencia pronunciada en Edimburgo, el 13 de Julio de 1817: *La influencia de la filosofía escocesa sobre la filosofía francesa.* Es una página cortés de diplomacia filosófica internacional.

¿Podría, por estos trabajos, darse a Boutroux, el nombre de historiador de la filosofía? Nos parece dudoso. Las monografías sobre Aristóteles y Kant son dos joyas didácticas, evidentemente; lo demás, hay que decirlo, no es propiamente historia, sino comentarios escritos en excelente literatura por un profesional de la filosofía.

¿Y el Pascal? En efecto; nos falta examinar el *Pascal.*

5. "PASCAL"

"Pascal, antes de escribir, se ponía de rodillas, y rogaba al Ser infinito que lo sujetara todo entero a su poder, de manera que esa fuerza se acordara con tanta bajeza. Por sus humillaciones se ofrecía a las inspiraciones.

"Parece que el que quiere conocer en su verdadera esencia un tan alto y raro genio deba seguir un método análogo, y aun usando, según sus fuerzas, de la erudición, del análisis y de la crítica, que son nuestros instrumentos naturales, buscar, en un dócil abandono a la influencia del mismo Pascal, la gran inspiradora que sola puede dar la dirección y la eficacia a nuestros esfuerzos".

Esas palabras, que preceden el libro, expresan claramente la intención y el método de quien lo ha escrito. Es una biografía apologética, llena de encanto por su estilo y su sentimiento; parece la vida de un santo y tendría su puesto de honor en una biblioteca de hagiografía. No es una historia, sin embargo; nadie se atrevería a compararla con el *Port-Royal* de Sainte Beuve (particularmente el tomo III), ni siquiera con la simple noticia biográfica escrita por Gustavo Lanson en la "Gran Enciclopedia" (tomo XXVI). Es un trabajo literario, excelente en ese concepto. No es historia ni es crítica. Tampoco es filosofía, ni historia de la filosofía. Sólo abusando de las palabras suele llamarse filósofo a Pascal, para cuya gloria basta con ser un matemático ilustre, un polemista de fama secular y un escritor sobresaliente. Sus trabajos de física y matemática fueron netamente científicos y expresamente antifilosóficos, lo que le distingue de Descartes; sus *Cartas Provinciales* revelan al polemista político, pues las disputas religiosas, detrás de su aparato teológico, reflejaban intereses relacionados con la preeminencia material de las facciones que reñían a muerte dentro y fuera de un catolicismo muy apartado ya de la primitiva mística cristiana; los *Pensamientos,* — seamos justos, — no son una obra de filosofía, aunque en tal cual fragmento nos inclinemos ante la intensidad de la expresión y la originalidad de la forma. Es forzoso, pues, que Boutroux no haya escrito sino una biografía literaria, que, a pesar de sus méritos, no alcanza el valor crítico de las conocidas páginas de Havet o Brunetiére.

¿En qué consiste, entonces, su encanto, que nadie querría negar? En la comprensión sentimental del personaje místico; Boutroux ha sintonizado — con perdón de los físicos — su temperamento con el de Pascal y ha logrado evocar con vividez algunos estados de ánimo que tienen real interés psicológico. Todos los que han leído su libro reconocen que las páginas más bellas son las finales del capítulo cuarto. (La conversión definitiva), el capítulo octavo (Los Pensamientos) y el final del noveno (los destinos de Pascal); lo demás, que es información o crítica, sólo puede parecer interesante a lectores que no conocen a Pascal ni a su obra.

La comprensión del biografiado por el biógrafo es calurosa, "saisissante". ¿Pero es exacta? No lo es. Boutroux omite, por brevedad acaso, casi todo lo relativo al ambiente religioso y político que permite comprender sus obras; con una excepción, sin embargo, la del capítulo sexto (Las Provinciales) en que sintetiza bien las dispu-

tas entre jansenistas y jesuítas. No dice, sin embargo, que detrás de eso hay toda una crisis de la religión y la fe, toda una serie de conflictos políticos, porque la teología era entonces una simple arma de facciones religiosas que se tiraban a matar, disputándose el gobierno de la sociedad civil con más encono que la dirección espiritual de las conciencias. En cuanto al hombre en sí mismo, la monografía de Boutroux es una ofrenda de simpatía, de piedad, de admiración, pero está fuera de la historia. Quien se limitara a leer a Boutroux, se equivocaría sobre la persona física y mental del hombre; ha aderezado un Pascal para uso de los pensionados de señoritas cristianas, lleno de bondad, de ternura, de unción, de ascetismo, una especie de Cristo jansenista cuya vida aparece como una lucha contra una sociedad mundana, corrompida por el escepticismo elegante de Montaigne, el seco racionalismo de Descartes y la casuística inmoral de los jesuítas. Ese no fué el Pascal humano que conocen todos los que quieren estudiar su vida y su obra; (6) es un Pascal al paladar de los neomísticos finiseculares, que tanto lo han celebrado y difundido, con fines de propaganda. Claro está que no debía esperarse de Boutroux un prolijo estudio psicopatológico del interesante personaje, a la manera en que lo hicieran ya muchos alienistas, después de Lélut; ello no cuadraba a su temperamento ni entraba en su competencia. Pero su Pascal queda fuera de la historia, en general, y poco agrega, en particular, a su obra de historiador de la filosofía.

(6) Poco antes que el *Pascal* de Boutroux, apareció en la colección de los clásicos populares, dirigida por Emilio Faguet, un modesto *Pascal* por Maurice Souriau, profesor de la Universidad de Caen. Las personas que prefieran el deleite literario deben leer el de Boutroux; las que deseen conocer la vida y la obra de Pascal, aprenderán más y mejor en el librito de Souriau, que no ha alcanzado ninguna celebridad. Tampoco la merece, en verdad; se trata de un simple trabajo de vulgarización, como el de Boutroux, aunque el uno sea más útil y el otro más agradable.

6. Criterio histórico de Boutroux

A pesar de lo exiguo de su obra, explicable por su endeble salud, — no tanto como la de Pascal, que también le superó en misticismo — Boutroux llegó a ser considerado en Francia como una eminencia en historia de la filosofía. Sin duda, contribuyeron a ello sus notorios méritos personales como profesor; pero también podemos buscar los fundamentos de esa reputación en ciertas páginas que contienen ideas generales sobre la materia (7).

Boutroux señala, en primer lugar, los criterios y métodos que considera insuficientes. No basta reunir y clasificar, según la geografía y la cronología, los hechos que merecen el nombre de filosóficos, ni se trata de referirlos a las particularidades del medio en que se han producido; es una tarea demasiado modesta. No conviene considerar la filosofía como un conjunto único que se va integrando a través de los siglos, para establecer la contribución con que un filósofo o una escuela han cooperado al desarrollo total, ya sea con las innovaciones propias del genio, ya con perfeccionamientos que no importan una verdadera invención original; es demasiado audaz la pretensión de sentenciar sobre la validez de los sistemas en el porvenir. Tampoco es conveniente el criterio de los que, en vez de estudiar la historia de la filosofía, estudian la historia de los filósofos, demostrando, por un análisis psicológico, la influencia que su temperamento, su educación y las circunstancias de su vida han tenido para determinar sus ideas; sería ambicioso querer explicar en los demás lo que difícilmente podríamos comprender en nosotros mismos, aparte de que implicaría hacer depender todas las ideas de las influencias exterio-

(7) Primer artículo de *Estudios de historia de la filosofía;* comunicaciones a los Congresos de Filosofía; prefacios a su traducción de Zeller, a la *Monadología* de Leibnitz y a varios libros de amigos y alumnos.

res, sin que el autor intervenga para nada en su producción.

Junto a esas diversas concepciones de la historia de la filosofía, "tímidas en exceso o temerariamente aventuradas", Boutroux señala otra, menos llamativa porque tiene un aire menos científico, pero que "responde más exactamente al objeto a estudiar". Consiste en tomar como materia de estudio el conjunto de ideas de un filósofo, cuya complejidad forma un todo unitario y coherente; observa — con muy buen criterio — que "donde esa condición no está llenada, se puede tratar de un moralista, de un espíritu profundo, de un pensador original: no se está verdaderamente en presencia de un filósofo". El problema consiste en saber "qué relación lógica el filósofo ha establecido realmente entre sus ideas, cuáles ha tomado por principios, en qué orden y en qué manera ha hecho depender, de esas ideas principales, las demás". Para ello hay que seguir todo el trabajo de elaboración que le ha llevado a tales resultados, "su esfuerzo consciente y deliberado para franquear los límites de su individualidad, para pensar de una manera universal y descubrir la verdad". Siendo así, las doctrinas concebidas por los filósofos constituyen el objeto inmediato de la historia de la filosofía; conocerlas bien y comprenderlas bien, tratar de explicarlas como lo haría el autor mismo y hasta cierto punto en su propio estilo, esa es la tarea esencial, a la que deben estar subordinadas todas las otras. No quiere ello decir que sea inutil considerar al hombre, pues, por lo menos, el conocimiento de su vida ayuda a comprender su obra. Por otra parte, no debe descuidarse tal parte de las doctrinas de un filósofo con el pretexto de que ella no es original y fué ya enunciada por otros, pues el valor de esa parte varía con relación a las demás; una vieja idea, que antes era secundaria o ineficaz, puede tornarse en importante o fecunda al incorporarse a un nuevo sistema de ideas. En suma, la fuente de la historia de la filosofía, son las obras mismas de los

filósofos; y releyendo el conjunto de los libros de un autor, hay que penetrar su pensamiento para poderlo resucitar como un todo harmonioso y viviente (8).

*
* *

El método histórico de Boutroux no es una crítica sabia y erudita, sino una crítica de comprensión y simpatía, racionalista en su método e impresionista en su expresión; *releer las obras de un autor, comprenderlas bien y exponerlas como lo haría su propio autor.* ¿En qué se distingue esa historia de un resumen concienzudo? Es difícil decirlo. Pero es fuerza convenir en que Boutroux, profesional de la enseñanza, ha definido muy bien las normas didácticas recomendables a un buen profesor universitario de historia de la filosofía; y, consecuente con ese método, ha escrito para la Gran Enciclopedia sus dos mejores producciones en el género, sobre Aristóteles y Kant. ¿Pero un profesor de historia es un historiador? Esa es la cuestión, tan clara como averiguar si un profesor de literatura es necesariamente prosista o poeta. Boutroux, excelente profesor, ¿ha sido historiador de la filosofía? Juzgado por sus obras no resiste el parangón con sus contemporáneos

(8) Creemos superfluo oponer nuestro criterio al de Boutroux, a guisa de comentario. Entendemos que las ideas de un filósofo no se comprenden leyendo y releyendo sus libros si a ello no se agrega el estudio del medio político y de las circunstancias personales en que fueron escritos. En tiempos de Lutero el libro *Ciencia y Religión* habría llevado a Boutroux a los quemaderos del Santo Oficio; en 1908 fué una fuente de reconciliación entre la República anticlerical y el catolicismo de Roma.

Todo el presente ensayo es una aplicación del método opuesto al que Boutroux aconseja: el lector apreciará si logramos definir algunas de las cosas que los profesionales suelen empeñosamente ocultar, más importantes, históricamente, que una divergencia sobre el númeno o lo absoluto, o las categorías. Si el objeto del historiador no fuese decir la verdad, tal como cree saberla, sería preferible que escribiera novelas.

franceses, Víctor Brochard, Víctor Delbos, Pierre Duhem, Francisco Picavet, Alfredo Fouillée, Octavio Hamelin, Gastón Milhaud, León Brunschvicg, Lévy Bruhl, Gabriel Seailles, Georges Lyon, Elías Halévy, Xavier León, cuyas obras—después de leerlas—parecen más valiosas que la docena de artículos y prólogos escritos por Boutroux. ¿Sería cuestión de aplicar, como Boutroux aconseja, el clásico *iudicaberis ex operibus vestris*: seréis juzgados por vuestras obras?

Digamos, para no ser injustos, que las obras de un profesor universitario no son únicamente sus libros. Boutroux mereció su reputación por su obra oral, por su eficacia docente; sus bellas lecciones—casi todas lo eran—representaban mucho más saber que sus pocos escritos. Cursos completos, profesados en Francia y en el extranjero, se han perdido, tal vez; cada uno de ellos, seguramente, habría podido convertirse en un libro, a no conspirar contra su autor la deficiente salud y la excesiva modestia.

Se comprende, así, la disparidad de opiniones entre los que le han escuchado en la cátedra y los que sólo pueden medirlo por sus libros; los primeros admiran al maestro, los segundos juzgan al autor. De allí, también, cierta legítima inquietud respecto de su rango venidero como historiador de la filosofía; no es imposible que su reputación se amengüe, bajo esta fase, a medida que desaparezcan sus discípulos y admiradores personales. Pero, aún en ese caso, probable es que dure el recuerdo de su influencia, tan distinguida y tan fecunda, por lo menos, como fuera la de Lachelier en otro momento de la vida intelectual francesa.

V. — LA OLA MISTICA DE FIN DE SIGLO

1. La ascensión de Boutroux. — 2. Conflictos de la enseñanza laica. — 3. La reacción idealista y mística. — 4. "De la idea de ley natural". — 5. El mensajero de la reconciliación.

1. La ascensión de Boutroux

Conviene jalonear bien las etapas. En 1890 Boutroux comenzaba a llamar la atención de sus compatriotas por sus excelentes aptitudes como profesor. Tenía ya 45 años. Era trabajador y virtuoso, desempeñaba sus tareas con amor y conciencia, sus alumnos le respetaban. Faltábanle, seguramente, originalidad en el pensar y fecundidad en el producir; pero, dentro de la mediocridad general a que había descendido la filosofía universitaria, Boutroux se destacaba. Los filósofos que tenían alguna influencia no actuaban en la Universidad; por una parte Renouvier, en plena gloria y maduro ya, por la otra Fouillée, fecundísimo y cada día más respetado. Boutroux, fuera de Francia, era desconocido; en su país gozaba, en cambio, de toda la reputación que podía darle su cátedra en la Sorbona.

¿Había injusticia en su rango modesto? Sería difícil poderlo demostrar. Su obra escrita era demasiado exigüa. De su tesis parecía no querer acordarse él mismo; los artículos sobre Sócrates, Aristóteles y Boehme, no obstante su excelencia didáctica, no eran libros ni podían asombrar a sus colegas. Sus conferencias en Fontenay-aux-

Roses eran agradables disertaciones sin trascendencia. En 92-93 dió el curso sobre la *Idea de Ley Natural,* en 95 publicó en la *Gran Enciclopedia* su artículo sobre Kant; en 97 pronunció en Edimburgo la conferencia sobre el influjo de la filosofía escocesa en Francia. Así llegaba Boutroux al año 1900, sin que en la década de madurez mental hubiera agregado gran cosa a su obra escrita, ni a su personalidad intelectual (1).

¿En qué corriente estaban sus ideas? No era el espiritualista que había dedicado su tesis a Ravaisson, ni el dialéctico adiestrado en la escuela de Lachelier. Su respeto por las ciencias era más decidido; en verdad, sus ideas y sentimientos de la juventud habían experimentado algún cambio, pero siguiendo la ruta ya definida. Como profesor aplicaba en la enseñanza su método histórico, que consistía, como sabemos, en estudiar bien un autor para exponer su doctrina como el mismo la habría expuesto; sus ideas, empero, iban pasando del terreno metafísico y dialéctico al del misticismo moral. Boutroux había dejado el camino de la filosofía propiamente dicha. Esa es la verdadera significación de su ensayo sobre "Pascal", cuyo primer párrafo es una profesión de fe y exime de todo comentario. Tenía la edad propicia para que floreciera lozanamente su misticismo, como ya podía atisbarse leyendo el estudio sobre Boehme.

Hecho singular. Hacia 1900 se acrecienta su reputación como "filósofo", cuando a los problemas metafísicos comienza a preferir los de la "acción"; nadie advierte que su pragmatismo—como todo pragmatismo—es, precisamente, la antítesis de lo único que merece el nombre de filosofía,

(1) Nada es más falaz que prescindir de las fechas en la biografía de un hombre. Boutroux, de los 45 a los 55 años, contaba tan poco en el movimiento filosófico francés, que en el libro *Dix années de philosophie*, 1891 - 1900, publicado en París por Lucien Arréat, en 1901, no figuraba su nombre una sola vez; el "índice de autores citados" contiene doscientos nombres, en su mayor parte franceses. Boutroux era profesor en la Escuela Normal desde 1877 (23 años) y en la Sorbona desde 1888 (12 años).

como conveniencia lo es de idealidad. Se habla de Boutroux, siempre con grandes elogios; se le confían delegaciones oficiales, que le presentan como el más alto representante de la filosofía francesa; se reimprimen sus tres libros y comienza a tener un "partido" de admiradores. Algunos le llaman "el filósofo de la contingencia"; otros "el sabio historiador"; muchos "el ilustre intérprete de Pascal". ¿Qué ha pasado?

2. Conflictos de la enseñanza laica

En los últimos veinte años del siglo XIX habían pasado, en verdad, muchas cosas. La política de la Tercera República, desde la salida de Mac Mahón, fué una guerra civil entre corrientes ideológicas inconciliables.

Con la presidencia de Grevy, a partir de 1879, Jules Ferry tuvo en sus manos varias veces el Ministerio de Instrucción Pública y la Presidencia del Consejo; la lucha republicana y laica—contra los monárquicos y los católicos—fué memorable. El 10 de Febrero de 1879, Ferry nombró a Fernando Buisson, director de la enseñanza primaria en el ministerio; sus ideas y antecedentes educacionales eran conocidos (2), nadie podía llamarse a engaño. Comenzó la lucha por la escuela neutra, destinada a enseñar, bajo

(2) Pertenecía a una familia protestante. Estudió en provincia y en 1868 obtuvo un éxito ruidoso en el concurso para la agregación en filosofía. Fué a enseñar durante dos años en Neuchatel (Suiza). Regresó en 1870 y el año siguiente Jules Simon, ministro de instrucción pública, lo nombró inspector primario en París; Monseñor Dupanloup produjo una violenta interpelación contra su nombramiento, que fué retirado por Simon. Durante los años siguientes desempeñó Buisson diversos cargos educacionales y escribió varios folletos sosteniendo la necesidad de sustituir la enseñanza religiosa en las escuelas por una educación moral y cívica; quería un cristianismo práctico, libre de dogmas y fórmulas, que propendiera al cultivo de ideales encaminados al bien público. Al ser nombrado director de enseñanza primaria, tenía 37 años de edad.

el nombre de cristianismo, una moral independiente que permitiera harmonizar los ideales comunes a todas las creencias religiosas. Tenía el propósito de ser una obra de paz; la resistencia católica la convirtió en una empresa de guerra. Paralelamente a la laicización de la enseñanza primaria fué acentuándose en la superior (3) el predominio de las corrientes neo-criticistas prestigiadas por Renouvier. Desde el primer instante se comprendió que la filosofía oficial de la tercera república sería un cristianismo liberal, entre kantiano y protestante, encaminado a sobreponer a todas las otras la Religión del Deber, respetuoso de las ciencias y servidor de la moralidad.

Junto con la resistencia política apareció la resistencia filosófica.

En cuanto los políticos radicales iniciaron su obra laica, León XIII habló desde Roma, comentando la precedente doctrina del Concilio Vaticano sobre las relaciones de la fe y de la razón; la encíclica *Aeterni Patris* (Agosto 4 de 1879) fué el documento de "política espiritual" destinado a señalar en la tradicional filosofía tomista el terreno de concordancia entre los dogmas de la Iglesia y los progresos de las ciencias. Habría ceguera en negar su poderoso influjo en los países de secular tradición católica; en Francia fué evidente, pues dió unidad ideológica a fuerzas hasta entonces desorientadas. Bonald, De Maistre, Lamennais, Bautin, Gratry, habían buscado en fuentes diversas las bases de su apologética, exponiéndose a infidelidades que motivaban disenciones; cartesianos, fideístas, tradicionalistas, eclécticos, espiritualistas, de todos se había filtrado algo en los seminarios católicos. León XIII dió la palabra de orden: volver a la escolástica tomista. La obediencia fué unánime. Los *Annales de philosophie chrétienne,* única revista de filosofía católica, hasta ese momento opositora al escolasticismo, expresó su acatamiento y sumisión a la voluntad del pontífice. Las Facultades y Universidades católicas, formadas o en formación, restauraron la doctrina de Santo Tomás, que iría teniendo cultores tan distinguidos como D'Hulst, de Broglie, Domet de Vorges, Gardair, Mercier, Coconnier, Maumus, Hugon, Sertillanges, Peillaube, Maritain y otros.

(3) Por brevedad, y por suponerla bien conocida, omitimos la información relativa a la ley de libertad de la enseñanza superior, en cuyo debate (1879) intervino con tanta resonancia Paul Bert; sus discursos forman un "anexo" de su célebre libro *La morale des jésuites,* cuyo "prefacio" se lee siempre con interés.

Las líneas estaban tendidas. Mientras la concentración republicana se mantuvo firme, la reforma educacional pudo marchar; antes de tres años se dividió en grupos hostiles y los reaccionarios se encontraron árbitros de la situación, apoyando a unos contra otros (4). En 1885 cayó el gabinete de Ferry; pocos meses después el de Brisson.

En enero de 1886, Freycinet toma la presidencia del Consejo y confía al general Boulanger, el ministerio de la guerra. Es historia de ayer. Boulanger enloquece a media Francia; sus partidarios anhelan su dictadura y sueñan un golpe de Estado. Nadie entiende lo que ocurre. En poco más de un año el popular general pasa del ministerio a un discreto destierro, temido por unos, aclamado por otros. La "Liga de Patriotas" lo adora; casi todos los grupos parlamentarios lo combaten. A principios de 1888, su nombre es bandera electoral contra el gobierno; le eligen diputado, el presidente firma su retiro del ejército. Los partidos monárquicos le apoyan, creyendo ver en el "boulangismo" la posible caída de la República; tal vez no se equivocan, estando en su programa la disolución del parlamento, la convocación a una Asamblea Constituyente y la Revisión de las leyes constitucionales. Con dinero de los partidos monárquicos y con el apoyo del partido católico, siguió propagándose la epidemia boulangista, hasta que en 1889 se dió la gran batalla electoral, con resultado favo-

(4) Esta política del partido católico fué aplicada internacionalmente. Consistió en apoyar a todo partido que se comprometiese a respetar los intereses de la Iglesia y oponerse a todo el que se inclinase al liberalismo.

rable para la nueva concentración republicana, que, aconsejada por el peligro, se mantuvo unida hasta 1895.

3. La reacción idealista y mística

Esa crisis política fué paralela al renacimiento de corrientes ideológicas esencialmente internacionales; en la literatura, en la historia, en la filosofía, aparecieron fuerzas convergentes, aunque heterogéneas y en apariencia contradictorias.

El problema no era exclusivamente francés. En todo el mundo europeizado, al terminar el siglo, existían dos grandes partidos, compuestos de varios sectores: el que defendía los intereses creados y el que se proponía removerlos, la derecha y la izquierda. En la extrema derecha de los partidos monárquicos, la Iglesia católica, que desde 1789 luchaba por la Contrarrevolución; en la extrema izquierda de los partidos republicanos, los grupos radicales, que desde 1830 luchaban por integrar la Revolución del 89.

Las izquierdas habían favorecido en los últimos treinta años del siglo XIX el movimiento científico; las derechas resolvieron combatirlo a principios del siglo XX. Procedían lógicamente. Se acusaba a las ciencias—en realidad a la enseñanza laica—de haber aflojado los resortes morales en las masas populares, despertando en ellas sentimientos de indisciplina social; ¿la mejor manera de apuntalar los intereses creados, no sería restablecer la educación religiosa? Había para ello, en Francia, sus dificultades. La Iglesia católica, por su acción militante contra las instituciones republicanas, no podía servir de bandera a la evolución conservadora; ¿no resultaría más práctico estimular una "religiosidad" independiente de la Iglesia, para que ella la ayudara y la aprovechara? Además—algunos ya lo decían—, el acercamiento de la República a la Santa Sede podía entrar en las vistas políticas lejanas, contra el radicalismo de los que luchaban por la Separación (5).

Así, cediendo los unos y empujando los otros, comenzó a definirse en la vida intelectual francesa una corriente alentada por los partidos monárquico y católico, reorganizados durante la agitación contra "la escuela sin Dios" y tonificados por la campaña boulangista que, al fin, se había resuelto en su exclusivo provecho. Esta corriente política y religiosa no dejó de tener influencia sobre la literatura francesa; su fruto más venenoso fué el "chauvinismo", en que vinieron a degenerar los más nobles sentimientos de amor a la patria.

Taine había formulado la doctrina estética del naturalismo en las conclusiones de su *Litterature anglaise;* después de Flaubert, Maupassant y los Goncourt, la escuela fué llevada a sus extremos. Nadie ignoraba que el naturalismo servía en el campo literario los intereses de las izquierdas políticas, como lo probara Zola en ocasión del asunto Dreyfus. La reacción se inició poco después de la encíclica de León XIII. En 1882, Fernando Brunetiére hizo el balance del *Roman naturaliste,* concluyendo que su imperio estaba próximo a terminar; en 1886 el vizconde Melchor de Vogüé publicó el *Roman Russe,* interesando al público por los evangélicos soñadores impregnados de humanidad; en 1889, Paúl Bourget da a luz el *Disciple;* en 1890, Emile Faguet, el *Dix-huitième siècle.* En poesía se pasaba, al mismo tiempo, del parnasianismo al misticismo, con Verlaine a la cabeza, aunque en la cola se arrastraban muchos espíritus "decadentes" en quienes la religiosidad y el teosofismo parecían un simple refinamiento del vicio.

La literatura influenció a los periodistas, la iglesia or-

(5) Para el nacionalismo francés la cuestión de Alsacia y Lorena tenía cierto carácter religioso, que el partido católico tuvo siempre especial cuidado de señalar y acentuar. Esto no lo ignoraba, ciertamente, el grupo republicano cada vez más "derechista" que rodeaba a Raimundo Poincaré en su acercamiento al poder, cuyas aspiraciones sobre Alsacia y Lorena eran bien conocidas.

ganizó a las mujeres, la política inventó el nacionalismo monarquista. De todo ello surgió una moda, propia de *la generación del novecientos,* cuyos representantes más típicos en Francia fueron Charles Maurras y "L'Action Française", y que, en breve tiempo, tuvo imitadores en todo el mundo europeizado (6). Después de la violenta

(6) El renacimiento místico de hace veinte años no fué espontáneo, sino admirablemente organizado por las clases conservadoras, en defensa de sus intereses creados. En mis lecciones sobre el eticismo, de 1917, reunidas en el libro *Hacia una moral sin dogmas,* tuve ya ocasión de señalarlo: "... por el año 1885, las doctrinas filosóficas más difundidas eran el agnosticismo, el neo-hegelianismo y el evolucionismo, profesadas por las personas liberales y revolucionarias; frente a ellas se pronunciaba ya la actual reacción espiritualista y religiosa, favorecida por los partidos conservadores, que bajo el disfraz del idealismo concentraron a los privilegiados y beneficiarios del régimen feudal contra la evolución democrática iniciada por la Revolución Francesa.

"Estamos en plena historia contemporánea. Contra los que se interesaban cada vez menos por el pasado y cada día más por el porvenir, contra los que combatían el Dogmatismo y el Privilegio en nombre del Libre Examen y de la Solidaridad Social, se difundió la denominación de "materialistas" y "positivistas", sabiendo que estas palabras tienen para las personas sencillas un significado de baja moralidad y de ausencia de ideales; eso permitió explotarlas en favor de una regresión religiosa, igualmente fomentada por la iglesia católica y por la anglicana, ambas al servicio de las clases feudales de la sociedad. Frente al progreso del espíritu moderno, y para reconquistar las posiciones perdidas, se atrajeron a las mujeres, las congregaron en corporaciones monopolizadoras del rango social, y captaron la educación de sus hijas; a éstas, las madres de la generación siguiente, les impusieron — *sine qua non* — que entregasen sus hijos a educadores religiosos, para adiestrarlos a aborrecer los ideales de sus padres. Esta habilísima política, comentada desde sus comienzos por Michelet, en sus memorables conferencias sobre los jesuítas, tuvo en medio siglo el éxito que conocéis: está de moda, es prudente, es cómodo, es de buen tono, profesar alguno de esos nuevos espiritualismos palabristas que permiten contemporizar con el misticismo de las clases dirigentes. Sabéis que en toda época los que se han preocupado de *hacer carrera* en la política, en la enseñanza, en la burocracia, en los salones, han necesitado adherir a las "ideas" corrientes en el medio social. O lo han fingido. El *no-*

racha de Nietzsche, tan fugaz como intensa, fué la moda del misticismo, del tradicionalismo, del esteticismo: de todo lo que significaba algo contrario a la ciencia y la democracia, los ídolos del liberalismo republicano.

El radicalismo en política, el naturalismo en literatura, el positivismo en filosofía, habían actuado como fuerzas convergentes; llegadas a su madurez, en manos de hombres superiores, poca tarea dejaban a la nueva generación que necesitaba descollar por alguna originalidad. Por otra parte, el ardor de la lucha había llevado a excesos que siempre engendran una reacción; no se podía ir más lejos. En este sentido la moda de los políticos "moderados", de los filósofos "místicos" y de la literatura "decadente", fué simultánea y tradujo un mismo estado mental colectivo. Para los que tenían conciencia de la reacción, la tarea se simplificaba abusando de unas cuantas palabras ambiguas. A principios del siglo XIX los restauradores habían combatido a los "libertinos"; bajo la monarquía de Julio, a los "panteístas"; durante el segundo Imperio, a los "ateos"; en tiempo de De Broglie a los "anarquistas". Ahora se entró a combatir a los "materialistas". El partido de la reacción disponía, como siempre, de eficaces

conformismo ha sido el hermoso privilegio de pocos renovadores extraordinarios.

"Cerremos este paréntesis de historia de la filosofía contemporánea, cuya importancia apreciarán mejor los que la estudien dentro de un siglo. Por el momento hay un hecho que es, para todos, la evidencia misma: las clases conservadoras han fortalecido a las iglesias dogmáticas, confiando a los teólogos la lucha contra las clases progresistas que surgían de las universidades. Imputando a éstas el materialismo de marras y sugiriendo que no hay moral posible fuera de la religión, se intentó rehabilitar el dogmatismo en nombre de la moral. Conocéis la doctrina difundida por los teólogos contemporáneos: "es indispensable renunciar a las verdades adquiridas por las ciencias si ellas comprometen el espiritualismo tradicional en que se funda nuestra moral religiosa". Son palabras del ilustre cardenal Newmann. Conocéis también el *Syllabus,* monumento único en la historia del dogmatismo".

marottes: tradición, orden social, patriotismo, espíritu, moralidad, idealismo. No es difícil comprender la virtud de esos talismanes contra el materialismo, palabra en que las personas ingenuas creían ver falta de moralidad y de ideales. ¿Taine, Renán, Berthelot, hombres sin moralidad y sin ideales? Nadie se atrevía a decir tanto; pero no era difícil sugerirlo. ¿Y la ciencia? La ciencia era el materialismo; guerra, pues, a la ciencia. Nadie decía que la ciencia era una inmoralidad; bastaba, sin embargo, afirmar que ella no puede cimentar una moral, para deducir capciosamente que la moralidad sólo puede esperarse de la religión. De allí a proclamar *la bancarrota de la ciencia* no había más que un paso; al fin lo dió, con objetivos políticos claros, un escritor de fuste, Fernando Brunetière. El 27 de Noviembre de 1894, el nuevo director de la *Revue des Deux Mondes,* visitó a León XIII, autor de la encíclica *Aeterni Patris*. ¿Le haría éste, en el diálogo fugaz, una convincente crítica de las ciencias y de sus métodos? Brunetière salió de Roma convertido y el 1.° de Enero de 1895 anunció a la Francia intelectual la bancarrota famosa, en su artículo *Aprés une visite au Vatican.*

4. De la idea de ley natural

En esa fecha habíanse aflojado nuevamente los vínculos de la concentración republicana. Los más firmes deseaban continuar la política iniciada por Jules Ferry y hacer frente a la reacción que amenazaba a la República; los más tibios creían conveniente buscar la "paz política y religiosa", inclinándose a una conciliación con los católicos y realistas que declaraban acatar la República como hecho consumado. La escisión se produjo, al fin, entre "radicales" y "progresistas". Entre estos últimos estaba Raimundo Poincaré (7), primo político de Emilio Boutroux.

(7) En 1913 Poincaré ocupa el ministerio de Instrucción Pública en el gabinete Dupuy, en 1894 el ministerio de Hacienda y en 1895 otra vez el de Instrucción Pública en el gabinete Ribot. Acaso sea un accidente insignificante, para un profesor universitario, tener parentesco con el ministro del ramo; pero no es inútil saber que ese ministro pertenece al grupo republicano moderado, que aspira a restablecer la paz civil con los monárquicos y los católicos "ralliés".

El nuevo estado de espíritus que se iba formando en Francia, contra el republicanismo radical, recibió de Boutroux una ayuda significativa, por la alta cátedra desde donde partía. No era de esperar, por cierto, un ataque al laicismo ni una defensa del catolicismo; ningún profesor de filosofía universitaria habría descendido a hablar de esas cuestiones demasiado claras. Se trataba, simplemente, de reivindicar los derechos del sentimiento religioso en el terreno que parecía inaccesible a las ciencias; ¿ello no podría servir de base a una conciliación entre las dos ideologías enemigas?

Boutroux creyó oportuno volver sobre uno de los temas tratados en su tesis de 1874. Después de diez y ocho años de prudente reserva dió en la Sorbona un curso sobre *La idea de ley natural en la ciencia y en la filosofía contemporáneas* (1892-1893), publicado después en la "Revista de cursos y conferencias".

Demostrando una loable y severa autocrítica, no se atrevió a remozar su "teoría" de una contingencia que aumentaba a medida que se iba ascendiendo por los diferentes mundos superpuestos en el Universo (8); se limitó a rei-

(8) Es posible que ya Boutroux no tomara muy a lo serio esa concepción de la contingencia. Refiriéndose a sus polémicas con Fouillée, refiere Agustín Guyau que Boutroux "acabó por escribir a Fouillée, que le apremiaba con sus objeciones, que la contingencia designaba simplemente "una determinación superior", una determinación "por principios superiores". Fouillée encontró que eso era reconocer la universalidad de la determinación, y por lo tanto del determinismo, no ya mecánico, indudablemente, sino psíquico y moral. La idea de contingencia no hace más que expresar de una manera inexacta el carácter relativo común al mecanismo y a la finalidad". (A. Guyau: *La philosophie... de Fouillée,* pág. 85 y sigs.).

terar su crítica del valor atribuído al conocimiento científico, analizando la naturaleza, la objetividad y la significación de las leyes naturales. Su objeto era demostrar que esas leyes forman grupos regidos por varios principios irreductibles, que ellas son verdaderas relativamente y que el determinismo sólo representa la manera cómo nosotros debemos encadenar las cosas para poderlas pensar. "Así se intentará resolver, desde el punto de vista actual, la antigua cuestión que consiste en saber si hay cosas que dependen de nosotros, si somos realmente capaces de obrar, o si la acción es una pura ilusión". Ya no habla de contingencia ni de libre albedrío, ni de libertad, ni de todas las potencias superiores que en 1874 convenían al régimen del *orden moral;* ahora, en 1892, habla de la capacidad de obrar, de la voluntad, de la acción. ¿Nombres nuevos de la vieja cuestión? Algo más: un cambio de métodos y de criterios que habla en favor del hombre estudioso.

Quien lea la tesis del 74 y el curso del 92, advertirá grandes progresos en el pensamiento y la técnica de Boutroux. Aún manteniendo la posición ideológica, su respeto por las ciencias ha aumentado proporcionalmente a un conocimiento menos incompleto de las mismas; sus críticas se parecen a las que hacen los mismos hombres de ciencia y su noción de la relatividad del conocimiento científico es la misma que tienen los cultores de las ciencias positivas. Su lenguaje es moderno, tanto como su arte de polemista; todo el galimatías de ser, substancia, materia, géneros, especies, ha desaparecido. Boutroux ha renunciado a la dialéctica de Lachelier, que daba a su tesis un sabor de disputa arcaica; las argumentaciones del curso son propias de su época y aun hoy pueden leerse como actuales. En realidad, el Curso no es un libro nuevo, sino una edición nueva de la Tesis, totalmente corregida y disminuída; corregida en la crítica del valor de las leyes naturales, disminuída en la concepción de la contingencia creciente en el universo plurimundial.

El Curso se desarrolla sobre un plan análogo al de la tesis. Examina las leyes lógicas, las leyes matemáticas, las leyes mecánicas, las leyes físicas, las leyes químicas, las leyes biológicas, las leyes psicológicas y las leyes sociológicas; es visible que en 18 años Boutroux ha aprendido mucho del positivismo científico que critica y ha olvidado bastante del ingenuo espiritualismo que había aprendido en las escuelas pontificadas por Cousin y Ravaisson.

Sus fuentes filosóficas son más amplias; su ilustración científica es menos deficiente. Enseñando historia de la filosofía ha adquirido una noción clara de lo que "valen" ciertas doctrinas, sistemas y palabras, por las que mostraba respetuoso acatamiento en 1874. Codeándose con hombres de ciencia, ha adquirido el sentimiento de la responsabilidad que implican ciertas afirmaciones, en un profesor que habla desde la Sorbona, frisando ya en los 50 años.

Se cometería, sin embargo, una grave injusticia criticando en 1921 los argumentos que Boutroux exponía en 1892 sobre el valor de las hipótesis científicas más corrientes en su época; todas ellas se han perfeccionado de tal manera que los polemistas de hace treinta años nos impresionan poco más que los de hace un siglo. Queda en pie la crítica del valor de la ciencia y de las leyes naturales, girando en torno de su carácter relativo y convencional, independientemente de la legitimidad atribuída en cada época a determinadas hipótesis; ¿habrá quién crea que el folleto de Boutroux puede compararse a las profundas reflexiones de hombres de ciencia como Mach, Henri Poincaré, Ostwald, Le Dantec? Es cuestión de leerlas, simplemente. Boutroux, en este punto, resulta un aficionado que toca de oído; ni siquiera dispone del "aparato" biológico con que Bergson—representante genuino del "saber a medias"—satisfaría poco después a los que no saben biología.

Pero, en realidad, a Boutroux no le interesan las ciencias, sino la salvación de todo lo que cree en peligro por el progreso de ellas. Lo expresa lealmente en la conclusión de su curso: "Nos preguntamos, para concluir, qué se ha-

cen la libertad y la responsabilidad humanas, frente a esas leyes que representan para nosotros la naturaleza de las cosas. El problema es hoy más apremiante que hace un siglo. Cuando el dominio de la ciencia propiamente dicha era poco extendido, podía admitirse que fuera de ese dominio, había lugar para la libertad (9). Pero la ciencia gana cada día en extensión y precisión. Está en camino de someter a su imperio las manifestaciones que parecían más rebeldes a su abrazo. ¿No es posible, pues, que todo le pertenezca, y que todo sea, por consiguiente, determinado y necesario? Pero, como a pesar de esos progresos de la ciencia, el sentimiento de la libertad (10) subsiste en el alma humana, es necesario buscar si hay contradicción entre esos dos hechos, y si el segundo debe tacharse de ignorancia o de ilusión".

Boutroux arguye—con toda legitimidad—que los conocimientos y las leyes dados por las ciencias no son totales ni absolutos, sino parciales y relativos. De ello deducen los hombres de ciencia que esos conocimientos son extensibles y perfectibles; Boutroux prefiere deducir que, no teniendo todas las ciencias un mismo rigor matemático absoluto, hay "una jerarquía de ciencias y una jerarquía de leyes, que podemos acercar las unas a las otras, pero no fundir en una sola ciencia y en una sola ley única" (11); entre esas leyes relativamente heterogéneas, existen influencias recíprocas. Lo que existe es, a la vez, movimien-

(9) Esa era la posición efectiva de Boutroux al escribir su tesis de 1874 sobre *La Contingencia de las Leyes Naturales.*

(10) Planteado en esta forma el problema del "sentimiento de la libertad", Boutroux se acerca a la posición de Fouillée, con la diferencia de que este último resuelve la no-contradicción entre el determinismo y el sentimiento o la idea de la libertad, dentro del determinismo, mientras Boutroux se mantiene en la posición tradicional del indeterminismo.

(11) En esta forma tímida reaparece la primitiva "teoría" de un universo compuesto de mundos heterogéneos en los cuales va creciendo la posibilidad de contingencia, hasta llegar a Dios, que es la contingencia suprema de donde emana toda libertad.

to y pensamiento, obrando sin cesar el uno sobre el otro. "El espíritu no mueve la materia, ni inmediatamente ni aun mediatamente. Pero no hay materia bruta, y lo que constituye el ser de la materia está en comunicación con lo que constituye el ser del espíritu". Este vago panpsiquismo —que se resuelve en un juego de palabras, reemplazando subrepticiamente movimiento por materia y pensamiento por espíritu—permite a Boutroux deducir que en todo lo que existe hay un principio de acción (que es, naturalmente, la libertad, aunque todavía no conviene nombrarla).

La ciencia ha apenado al hombre, que ha creído ver su libertad "s'abîmer" (¡abismarse!) en el determinismo universal; pero ya es tiempo de consolarle, pues "una justa noción de las leyes naturales"—la justa sería, en este caso, la de Boutroux—"le devuelve la posesión de sí mismo, al mismo tiempo que le muestra que su libertad puede ser eficaz y dirigir los fenómenos". Convengamos que, si la conclusión es la misma, los caminos para llegar a ella no son ya los argumentos dialécticos desenvueltos en la *Contingencia.* Otros serán, por cierto, los puramente místicos que encontraremos en *Ciencia y Religión.*

5. El mensajero de la reconciliación

Debilitada la concentración republicana, los partidos enemigos vuelven al ataque contra la república liberal. El asunto Dreyfus conmueve toda la Francia y comienza una crisis política análoga al boulangismo. La hora parece decisiva para los destinos del país. Los "progresistas" no aciertan a decidirse; al fin se dividen, acercándose los unos a la derecha, uniéndose los otros a la izquierda. Se formó una nueva "concentración de la izquierda republicana", que en 1899 tomó el gobierno y venció una vez más a las derechas.

Pocos años después, la tercera guerra civil: la Separa-

ción, no menos apasionada que el boulangismo y el asunto Dreyfus. Nueva victoria de las izquierdas.

Pero en veinte años de lucha las derechas han ganado terreno en las clases conservadoras, alarmadas de tanta continua inquietud. ¿Cómo seguir adelante, después de Combes? La iglesia católica, rehecha su organización secular, a la vez que trabaja a las clases aristocráticas por sus vinculaciones monárquicas, procura abrirse camino entre las humildes con instituciones por el estilo de *Le Sillon*, que predican la democracia cristiana (12). Su fuerza aumenta y logra presionar la política, combatiendo en todas partes a los republicanos radicales; los antiguos "progresistas" aprovechan su apoyo, aceptándolo a cambio de la neutralidad en cuestiones religiosas. ¿Neutralidad? ¿No querría decir, en estas circunstancias, cambio de rumbo?

Algunas ideas se fueron definiendo. ¿Convenía buscar un terreno de concordia "moral y religiosa" que pusiera fin a la guerra civil que dividía a los franceses por asuntos de religión? ¿No se podría formar, dentro del movimiento republicano, un grupo que por sus ideas conservadoras asegurase la "paz social", oponiéndose a los excesos del radicalismo anticlerical y conteniendo la ola creciente de la extrema izquierda socialista? Este pensamiento fué inspirando al grupo moderado en que actuaba Raimundo Poincaré y que, al fin, por una lenta y habilísima evolución, le llevó a la presidencia de la República, en vísperas de la gran guerra.

*
* *

A una política de reconciliación correspondía naturalmente una filosofía de conciliación, de tendencias moderadas y conservadoras, propicia a las "ideas medias", sin ángulos ni aristas. ¿Un nuevo eclecticismo, como el de Cousin para la Monarquía de Julio? ¿Un nuevo espiritualismo, como el de Ravaisson a fines del Segundo Imperio? La combinación había sido difícil, mientras la Tercera República estuvo en manos de los radicales, pues tenían éstos su filosofía oficial en el kantismo pseudocristiano de Buisson y de Renouvier, representantes de una misma tendencia en la acción y en la doctrina. ¿No era esa la bandera de guerra a la ingerencia del clericalismo en la enseñanza? No podía ser, pues, la bandera de conciliación. En vano se había intentado mitigar las asperezas, fundando la "Unión para la Acción Moral", patrocinada por Buisson, presidida por Séailles, dirigida por Paúl Desjardins y traducida en fórmulas por Jules Payot; nadie creía en la vaga religiosidad cristiana de esos libres pensadores, cuyas afinidades con el protestantismo francés eran demasiado notorias. Vanamente, también, se fundó la singular "Unión de libres pensadores y de libres creyentes para la cultura moral", confiando las presidencias de honor a Hyacinthe Loyson, Fréderic Passy y Gabriel Séailles. Eso no era la conciliación; olía a laicismo, a neo-criticismo, a radicalismo.

¿Había en la filosofía universitaria un personaje que sirviera de puente para la conciliación filosófica, como Raimundo Poincaré servía para la conciliación política? No podía ser un positivista, ni un neocriticista. ¿Y Emilio Boutroux? En su juventud había sido espiritualista y contaba en su haber la tesis sobre la contingencia; aunque después se había retirado de la filosofía para dedicarse a la historia, su misticismo había aumentado al mismo tiempo que su edad y su prestigio de profesor. ¿Por qué no? Todas las simpatías de las "derechas" filosóficas convergían hacia él; la prensa moderada coincidía con la monárquica y la católica en elogiarle a todo propósito. Y como, en fin, no se le conocían enemigos, todos los buenos

(12) Por consecuencia con los monárquicos, el Papa Pío X disolvió *Le Sillon*, que contaba más de 500 secciones, por la Bula *Notre charge apostolique* (Agosto 25 de 1910), invitándolo a reorganizarse bajo la dirección de los obispos.

franceses, sin distinción de partidos ni creencias, acabaron por admirar al ilustre francés cuyas discretísimas ideas parecían tan propicias a la unión sagrada de todos los hijos de la patria, cuyo día de gloria parecía haber llegado.

Insensiblemente, un nuevo "orden moral" se incuba en las clases conservadoras de Francia; no monarquista y católico, como lo auspiciara De Broglie, sino moderado y cristiano. Boutroux es su exponente significativo desde 1890, en que publica su monografía sobre *Pascal,* más celebrada por su tono místico que por su valor histórico o filosófico. En los diez años siguientes la opinión ilustrada convierte a Boutroux en la primera figura de la filosofía universitaria francesa; después de 1900, sin haber publicado casi nada en diez años, toda la Francia intelectual le otorga el título de filósofo, sin discrepancia.

Tan modesto como virtuoso, nada hizo para conquistar ese éxito, que acaso le produjera más molestia que regocijo. Nadie podría insinuar a su respecto el reproche de "orador para gentes de mundo" que antes alcanzó a Caro y después a Bergson; la sencillez de maneras y la ausencia de vanidades fueron siempre las características personales que hicieron a Boutroux respetable y venerable. Sin que él le saliera al encuentro, la ola mística de 1900 fué a buscarle al sereno recinto donde enseñaba con tanta ciencia como conciencia, le alzó con rápido movimiento y desde su cresta más alta le exhibió como un símbolo a los creyentes y como un ejemplo a los incrédulos.

El hombre que acaso hubiera amado la gloria, se vió así forzado a soportar el éxito, cuando ya no podía halagar su dignísima vejez.

VI. — CIENCIA Y RELIGION

1. Necesidad de una confrontación

La pesonalidad moral de Boutroux llega a su plena expansión en la edad madura. Libre de su alambicado dialectismo inicial y enriquecida su cultura en treinta años de enseñanza filosófica, encuentra al fin en la simpatía del ambiente político la oportunidad de seguir su temperamento místico. Podría decirse que en los últimos tiempos razona escuchando el mandato de su corazón, no como caviloso metafísico, sino como buen cristiano y buen francés (1). Lo que lleva su firma, una página o un libro, es bello y sentido; en todo se advierte una preocupación ética dominante, un deso de concordia, de amor, de conciliación.

Su obra escrita, como místico religioso, es exigua, pero intensa y expresiva. Consiste en algunas conferencias y

(1) No resistimos a la tentación de escribir aquí el nombre de Schleiermacher, con cuya obra tiene tantas analogías la concepción religiosa de Boutroux; sólo que el primero había escrito "como buen cristiano y buen alemán".

varios prefacios (2), que desarrollan las ideas coordinadas en el libro *Ciencia y Religión en la filosofía contemporánea,* publicado en 1908. Digamos, desde ya, que es un libro de verdadera importancia; más importante, él solo, que todos los precedentes de Boutroux. Escrito con perfecta claridad de estilo, se percibe a través de sus páginas una vibrante unidad de espíritu. Diríase que su ilustre autor, sintiendo la responsabilidad de una reputación excesiva, se propuso corresponder a ella con una obra que la justificara; fuerza es confesar, sin reticencias, que lo consiguió plenamente, pues su libro merece sobrevivir a las corrientes políticas que le dieron un valor arquetípico y exponencial.

Antes de abordar el estudio de las relaciones de la ciencia y la religión, tales como ellas se presentan hoy en la sociedad, Boutroux analiza rápidamente su historia en las civilizaciones de que la nuestra es heredera. En Grecia la ciencia y la religión, aunque de valor desigual, eran dos expresiones de un mismo objeto, la razón divina; para los escolásticos eran dos verdades dadas, cuyo acuerdo se podía demostrar; en los racionalistas modernos, tenían su garantía común en la razón. En cambio, en el curso del siglo XIX se había establecido entre ciencia y religión un dualismo radical; cada una era absoluta a su manera, tan distintas entre sí como la inteligencia y el sentimiento de que dependían. Gracias a esa independencia, podían coexistir en una misma conciencia, sin estorbarse mutuamente, respetando cada una los dominios de la otra, para su recíproca seguridad y libertad.

Esa posición era más convencional que verdadera; si evitaba el conflicto, no interpretaba la realidad. El dualismo radical, entre cosas de la inteligencia y del sentimiento, expresaba que, en el hombre, las "facultades científicas" y las "facultades humanas" no tenían nada común; pero implicaba también que en las cosas mismas hay dos mundos no interferentes, espíritu y materia, dominio espiritual y dominio temporal. Esa suposición, aunque cómoda, era falsa. No habiendo límites, la ciencia y la religión se esforzaban por invadir los dominios recíprocos, haciendo inevitable en la práctica el conflicto que se pretendía eludir.

¿Podía mantenerse el compromiso de aislamiento que procuraba la paz? Imposible. Si la ciencia y la religión se encontraban frente a frente, era forzoso que la conciencia las comparase, para saber si podía mantenerlas juntas de alguna manera, o si era necesario sacrificar la una a la otra. Tal necesidad de confrontación tórnase general, según Boutroux, en los pensadores que tratan de esos asuntos a partir del segundo tercio del siglo XIX, pudiendo clasificarse en dos grupos, según manifiesten una tendencia más bien naturalista o una tendencia espiritualista.

(2) Las conferencias más estimadas son: *L'expérience religieuse et la foi,* pronunciada en 1908 bajo los auspicios de la revista *Foi et vie,* dirigida por el pastor B. Couve y redactada por el pastor Paul Doumergue; *Morale et Religion,* del mismo origen, pronunciada en 1910. En 1909 Boutroux presidió una conferencia de Henri Bois, profesor de la Facultad de Teología protestante de Montauban, presentando algunas consideraciones como introducción al tema *La verité et la vie.* Los trabajos fueron publicados en la revista mencionada y en los volúmenes de la serie *Questions du temps présent,* editados por la misma. — Los prefacios, casi siempre bien escritos, poco agregan a lo dicho en esas conferencias y en el libro de 1908.

2. En las tendencias naturalistas

El examen de la tendencia naturalista comienza por Augusto Comte, cuyo sistema, según Boutroux, "consiste en una marcha metódica de la ciencia a la religión pasando por la filosofía". La ciencia es la base del positivismo comtiano; para poder sistematizar y utilizar lo que es accesible a nuestro conocimiento, el positivismo exige que todo sea encarado de manera que pueda entrar en los cua-

dros de la ciencia propiamente dicha. Los conocimientos se agrupan en ciencias fundamentales, cuya síntesis no es posible objetivamente, sino a través del pensamiento del hombre, que persigue fines propios con la ayuda de las ciencias; la sociología contiene los elementos de esa síntesis. La noción de humanidad es el eje filosófico de cualquiera sistematización de las ciencias; todo conocimiento es relativo al hombre y es un instrumento de su perfectibilidad. Pero la humanidad se nos presenta constituída por sociedades reales, cuyo nexo constante es la religión; hay que regenerar, pues, la religión, para que ella sirva a la regeneración de las sociedades. Con ese fin construye Comte su "Religión de la Humanidad".

¿Cómo debe interpretarse esa doctrina? Boutroux conoce la dualidad de espíritu y de método que separa el *Curso de filosofía positiva* del *Sistema de política positiva;* son dos Comte tan distintos, que muchos discípulos aceptaron con fervor el primero y repudiaron con firmeza el segundo, considerando que la religión de la humanidad no es el complemento de la filosofía positiva, sino contradictoria con ella. Conoce, asimismo, los accidentes sentimentales que inspiraron la religión famosa, pero considera que ellos no bastan para negar la unidad de las dos construcciones comtianas. "El positivismo de Comte puede ser definido la síntesis de la ciencia y de la religión, operada por medio del concepto de humanidad. Referida a las necesidades del hombre, la ciencia conduce a la religión; sólo ésta puede asegurar los fines cuyos medios proporciona la ciencia. Por otra parte, encontrando en la humanidad el digno objeto de su culto, la religiión cumple su obra sin salir del mundo real en que muere la ciencia". Esa síntesis, realista y humana, no satisface la razón; el hombre no renuncia a ver y buscar más allá del mundo que habitamos. La ciencia y la religión se estor-

ban mutuamente si se pretende alojarlos en el mundo finito de los fenómenos humanos.

¿Recobrarían sus respectivas autonomía y libertad, si se admitiera que más allá del mundo dado en que se mueve la ciencia, existe otro mundo abierto a nuestros deseos, a nuestras creencias, a nuestros sueños? ¿Esa doctrina concordaría con la ciencia moderna o la contradeciría? El problema ha sido planteado en ese terreno por Herbert Spencer, aunque, en verdad, las especulaciones religiosas son muy secundarias en su filosofía. La última palabra de la filosofía spenceriana es que para nosotros existe, forzosamente, en el fondo y en el origen de todas las cosas, un Incognoscible: hay un principio que nos es igualmente imposible apartar y alcanzar. "Esa doctrina enlaza entre sí la religión y la ciencia". Las religiones y las ciencias son dos productos naturales de la experiencia humana; se parecen, sin embargo, en que los principios de ambas implican algo impensable o incognoscible, que es la noción de lo absoluto, en que se reconcilian la ciencia y la religión. La obra original de Spencer consiste en haber erigido en realidad positiva lo Incognoscible, que otros filósofos habían concebido como una negación; "ha declarado y mantenido que lo Absoluto es incognoscible: pero no ha concluído que no podamos afirmar nada de él. Entre el conocimiento propiamente dicho, que coge la cosa en su determinación completa, y la ignorancia total, por la que se reduce la cosa a un nombre vacío de sentido, Spencer ha colocado un intermediario, es decir, la cosa en tanto que es percibida en sus caracteres más generales". Esa doctrina, sin embargo, es una simple introducción metafísica del sistema, que gravita en torno de la idea de ciencia y tiende a unificar el conocimiento de lo conocible, teniendo por instrumento la ley de evolución. Las religiones, como todos los fenómenos, están sometidas a su ley. "El rasgo general de la evolución religiosa es el predominio creciente del elemento moral sobre el elemento cultural o propiciatorio, así como la creciente eliminación de los caracteres

antropomórficos atribuídos al principio a la causa primera; es, en último análisis, la tendencia a considerar los dogmas como puros símbolos, y a reemplazarlos por la conciencia de lo absoluto, a la vez indefinida y positiva". Por otra parte, es visible que Spencer, en su autobiografía, muestra bastante preocupación personal por el problema religioso, aunque siempre lo plantea en términos vagos.

Los sistemas de Comte y de Spencer no son satisfactorios desde el punto de vista religioso. "El hombre, rey de la naturaleza, órgano y soporte del Gran Ser, está oprimido en el universo puramente humano de Augusto Comte. El Incognoscible de Herbert Spencer, no puede quedar en los limbos en que él desearía confinarlo; si existe, quiere desplegarse y poner su marca sobre el mundo real. Ambos sistemas eran todavía fuertemente dualistas. En Comte, el hombre es cada vez más distinguido de la naturaleza; en Spencer, el absoluto es planteado frente a lo relativo. ¿Si ocurriera que el dualismo fuera al fin enteramente superado, y que se estableciera sobre bases inquebrantables la unidad de todas las cosas, no se podría, partiendo de esa misma unidad, resolver de una manera definitiva la obsesionante cuestión de las relaciones entre la religión y la ciencia?" Esa es la actitud de Ernesto Haeckel, cuyas vistas filosóficas representan un estado de espíritu muy difundido en la actualidad, particularmente en el mundo científico.

Apartándose del método de las vanas consideraciones recíprocas, que sólo permiten acomodos verbales entre el concepto de religión y el concepto de ciencia, Haeckel encara el problema resueltamente, determinando con fijeza la solución del conflicto y el método a seguir para resolverlo. Los hombres de ciencia tienen el deber de abordar los problemas hasta hoy abandonados a los teólogos y los metafísicos, haciéndolo con su criterio propio, que gira en torno de los conceptos de monismo y evolucionismo: todo lo que existe forma parte de un todo natural y se encuentra en perpetua transformación. El naturalismo universal que

la ciencia sustituye al artificialismo sobrenatural de las religiones, es una verdad de hecho y no sólo una hipótesis conforme con el espíritu científico. Haeckel no acepta el teísmo, pero tampoco el ateísmo. "Para él, Dios y el mundo son una misma cosa. El panteísmo es la concepción científica del Universo". Y como existe en el hombre la necesidad de dar al sentimiento religioso exteriorizaciones concretas, sería deseable la organización del monismo como una verdadera religión de moral científica, con exclusión de todo elemento sobrenatural. En suma, el pensamiento de Haeckel sería el de constituir una filosofía científica que además de negar las religiones actuales fuera capaz de sustituirlas.

Observa Boutroux que el monismo de Haeckel excede a las ciencias y es verdadera filosofía; la ciencia, desarrollada, prolongada, sin cambiar por eso de naturaleza, dará todos los conocimientos teóricos y todas las direcciones prácticas que reclama una inteligencia cultivada, y que la ciencia puramente empírica es impotente para proporcionar. La religión del porvenir sería, en suma, la religión de la ciencia. Esa idea, aunque Haeckel no la desenvuelva con brillo, es, sin embargo, una de las que hoy dominan en el mundo intelectual; su expresión más corriente es el deseo de constituir una moral científica, fundada en la solidaridad. ¿Ello es posible? Boutroux cree que no, deduciendo que en la actualidad es insuficiente esa solución del conflicto entre la ciencia y la religión.

Junto a esos ensayos más o menos sistemáticos, se han desenvuelto otras maneras de estudiar científicamente los fenómenos religiosos. Por una parte, el sentimiento religioso puede ser estudiado psicológicamente; por otra, las religiones pueden estudiarse como procesos sociológicos. Sin negar la importancia del psicologismo y del sociologismo, Boutroux declara insuficientes las soluciones que los toman como punto de partida.

De todo ello deduce que la confrontación de la ciencia y de la religión, desde el punto de vista común a las varias

tendencias naturalistas, no satisface las exigencias de la una y de la otra.

*
* *

Antes de examinar cómo encara esa cuestión la tendencia espiritualista, dejemos constancia de algunas reflexiones que nos sugieren los tres primeros capítulos de *Ciencia y Religión,* de los cuales el cuarto es un complemento. Cada uno de ellos consta de una exposición de la doctrina, de una interpretación y de una valorización crítica, respecto de Comte, Spencer y Haeckel. Están muy bien escritos, harmónicamente construídos; se leen con gusto, y el lector sigue sin esfuerzo el giro que Boutroux imprime a su análisis crítico. No sin tropiezos, sin embargo. El que ha estudiado a esos autores advierte, de trecho en trecho, que la exposición de sus doctrinas es equívoca y que su interpretación es tendenciosa; a menudo nos detenemos sin saber si Boutroux expone las ideas de esos autores o si enuncia las propias. En esas ocasiones, harto frecuentes, es inútil releerlo para aclarar la duda; el texto, a pesar de su clarísima redacción aparente, no permite decidir. La consecuencia es simple; mientras el lector ilustrado no puede imputar a Boutroux una exposición inexacta, desde que no es explícita, el lector ignorante cree sin dificultad que se trata de una exposición fiel, y la acepta como premisa de las deducciones ulteriores. Nos atrevemos a afirmar que Comte, Spencer y Haeckel no aceptarían la paternidad de ciertas ideas en la forma en que Boutroux se las adjudica; y en más de un caso se creerían objeto, con razón, de una ironía poco disimulada. Dice que Comte restablece un "fetichismo puramente poético" y que su religión de la humanidad "se resuelve en tres hipótesis que constituyen la Trinidad positivista". Spencer aparece sosteniendo que "toda nuestra ciencia conduce (*aboutit*) al misterio", de donde se deduce una "semejanza", un "vínculo" entre la religión y la ciencia, pues ambas implican lo incognoscible, lo impenetrable... pero "la noción de lo absoluto en que así se reconcilian la ciencia y la religión", equivale a la de incognoscible, "postulado común de la ciencia y de la religión", cuyo examen conduce "precisamente a la afirmación de una conciencia a la vez indefinida y positiva", lo que permite que lo incognoscible pueda ser positivo aunque indefinido. La exposición de las ideas de Haeckel, sin ser infiel en conjunto, carga los tonos sobre ciertas partes que, en realidad, por demasiado simplistas, se prestan a una velada caricatura.

¿Dónde queda el método histórico de Boutroux, que consiste en comprender bien a un autor y exponer sus ideas "como la haría él mismo", si fuera posible "en su propio estilo"? Reconozcamos, en su honor, que el interés de estos bocetos críticos, consiste en su carácter subrepticiamente polémico, aun en las partes que se titulan "exposición"; Boutroux expone a su modo, y hace muy bien. Ningún lector inteligente le acusará de parcialidad; sólo puede pedirse que sea imparcial a un autor de manuales didácticos.

No entremos en análisis de detalles. En conjunto, la crítica de Boutroux a las tendencias naturalistas sigue un método uniforme: primero hace decir a cada autor mucho más de lo que en realidad dice, después deduce con facilidad conclusiones que exceden al pensamiento del autor. Esas son menudencias, sin embargo.

Lo esencial es otra cosa. Comte, Spencer, Haeckel, por deferencia a las supersticiones vulgares, han incurrido en la que hemos llamado "hipocresía de los filósofos" (3), procurando disfrazar de religiosidad su fundamental e irreductible ateísmo. Han procedido como políticos que no quieren comprometer su prestigio ante la opinión pública. La Religión de la Humanidad, lo Incognoscible y la Religión Monista, son tres hipocresías como, por lo demás, todos los pan-

(3) Ver mis *Proposiciones* relativas al Porvenir de la Filosofía.

teísmos de todos los tiempos; creemos que, en esto, los teólogos católicos han tenido siempre razón contra los filósofos. ¿Boutroux lo ignoraba? No podía ignorarlo; él mismo refiere la disparidad de opiniones sobre la parte religiosa del comtismo, recuerda que lo Incognoscible fué agregado a los Primeros Principios para evitar el reproche de ateísmo, dice que el monismo se resuelve en un puro y simple culto de la ciencia. ¿Por qué, entonces, no llama a las cosas por su nombre? ¿Por qué no aplica a Comte, Spencer y Haeckel, el calificativo de "hipócritas", que merecen? Eso sería muy simple, si Boutroux no se creyera, él también, filósofo. Un filósofo no debe ser claro y explícito, cuando le conviene no serlo. ¿Acaso no es más impresionante aprovecharse de esa hipocresía para convencer al lector que los tres apóstoles del "materialismo" eran hombres religiosos y han reconocido la necesidad de la religión? ¿Cuántos lectores, de cada mil, se detendrán a pensar que esa "religión" es una simple hipocresía? En este sentido es de lamentar que Boutroux no haya fustigado en pleno rostro a tres filósofos que han continuado la secular inmoralidad de disfrazar sus ideas para reconciliarlas con las mismas supersticiones vulgares que han censurado; pero debemos decir, también, que, a nuestro parecer, Boutroux ha pospuesto el amor a la verdad a sus conveniencias de polemista. Conocía demasiado bien su oficio; su maestro de dialéctica, Lachelier, no le negaría el cordial abrazo con que premió su tesis juvenil.

3. En las tendencias espiritualistas

Frente a los filósofos de tendencias naturalistas, en quienes predomina la idea de ciencia, existe en la actualidad un grupo de filósofos de tendencia espiritualista, en quienes prevalece la idea de religión. Para éstos "el problema consiste en mantener la religión en su mayor integridad, frente a un desarrollo de la ciencia que es imposible ignorar. Según esos sistemas, la religión se plantea por sí misma, apoyada sobre principios que le son propios. Ahora bien, dada la pretensión de la ciencia a imperar, no sólo sobre las cosas, sino también sobre los espíritus y las almas", la religión no puede aislarse, sino conciliar, en lo posible, sus derechos con los de la ciencia, adaptándose a las exigencias legítimas de ésta, aunque sin alterar sus principios.

En el sistema del teólogo alemán Ritschl, la religión debería ser depurada de todo lo que no le es esencial, a fin de asimilar todo lo favorable a su desenvolvimiento positivo. Los elementos extraños que corrompen la religión, son la filosofía, la metafísica y la teología natural; es necesario librarla de ellos. La religión es un asunto de creencia, no de conocimiento; mezclarle elementos filosóficos o científicos, es viciarla. Habría que volver pura y sencillamente a las ideas incluídas en la revelación cristiana primitiva, al contenido espiritual del Evangelio.

En parecida corriente de ideas está Sabatier; busca para la religión el fuero íntimo y exclusivo de la vida interior, de la conciencia, que pone al creyente en comunicación con Dios. Donde está la fe, está la religión; el dogma es una interpretación secundaria y variable de los datos inefables de la conciencia religiosa. Esa actitud está hoy muy difundida. Elimina toda causa de conflicto con la ciencia, dejándole el dominio de lo exterior; pero se reserva, absoluto, el dominio de lo interior, para intensificarlo sin reservas ni trabas. El misticismo es tanto más puro cuanto más se aparta del dogmatismo revelado de Ritschl para acercarse al individualismo religioso de Sabatier. ¿Es seguro que refugiándose en el fuero interno, la religión se sustrae a las incursiones de la ciencia? Boutroux cree que no; para demostrarlo examina detenidamente el alcance y los límites de la ciencia.

Considera que muchos espíritus, aún entre los hombres de ciencia, han tomado una actitud "más favorable a la libertad del desenvolvimiento religioso, que la afirmada por ciertas teorías, de inspiración más filosófica que científica". Habla Boutroux y es conveniente señalar ciertas

sutilezas del texto. No dice la ciencia, sino muchos espíritus; no dice actitud favorable a la religión, sino a la libertad del desenvolvimiento religioso; dice, en cambio, que las teorías no favorables a la religión eran más filosóficas que científicas.

Observa que se ha operado un cambio en la idea de ciencia. Antes "era el conocimiento absoluto de las cosas. Era el saber, cierto y definitivo, por oposición a la creencia, variable e individual". Ante tal ciencia la religión se replegaba a un terreno en que toda conciliación era imposible. Pero esa concepción de la ciencia, "como saber absoluto y sin límites" no se ha mantenido: la ciencia de hoy tiene una idea distinta de su propia significación. Justísimo; concuerda Boutroux con lo que afirma Le Dantec en *Las Leyes Naturales,* y es fácil comprobar que la demostración de este último es muchísimo más eficaz y radical, en proporción de su mayor competencia científica.

Boutroux agrega: "¿no habría lugar a preguntarse de nuevo en qué medida la ciencia se opone, en realidad, a la existencia de la religión?". Subrayamos las palabras de esa pregunta: "se opone a la existencia de la religión". La pregunta es absurda. No se trata de saber si "la" ciencia se opone a la "existencia" de "la" religión, sino de establecer si las nociones científicas que actualmente se consideran más legítimas son conciliables con los dogmas fundamentales de las diversas religiones existentes en la humanidad, o, en particular, con las religiones cristianas; ello no significa en manera alguna que las ciencias se opongan "a la existencia" de las religiones, pues los cien o mil hombres de ciencia ateos están unánimemente convencidos de que las religiones seguirán existiendo en muchos millones de hombres que nunca compartirán su incredulidad. Para ser exacto, aún prescindiendo de las religiones positivas, Boutroux habría debido preguntarse: ¿los conocimientos científicos son incompatibles con el misticismo o sentimiento religioso? Porque, una de dos, o llama religión a las religiones positivas, o llama religión al

sentimiento religioso. Omitiendo esa distinción no es posible razonar ni entenderse; es jugar con una abstracción a la que puede darse dos sentidos radicalmente distintos, según convenga en cada caso.

Boutroux comienza elogiando la ciencia; pronto se advierte que los elogios tienen por objeto aumentar el valor de las reservas. En primer lugar, sus beneficios están contrabalanceados por limitaciones, en extensión, en profundidad, en valor filosófico; la experiencia no puede alcanzar los primeros orígenes, ni los últimos fines. Esos límites de la ciencia en el orden teórico, son más evidentes en el orden práctico, en la actividad moral del hombre y en la vida social. Además, aún dentro de sus límites, la ciencia no puede dar al hombre verdaderas certidumbres; ni es seguro que puedan verificarse por la experiencia las relaciones que descubre entre los fenómenos.

Esta doctrina—que no expone como propia, aunque la casi totalidad de los lectores se inclina necesariamente a creerlo—Boutroux la considera más apropiada que el dualismo de Ritschl para resolver "racionalmente" el problema de las relaciones entre la ciencia y la religión; señalemos, de paso, que muchos ateos, como Le Dantec, encuentran en esas mismas ideas los fundamentos de su ateísmo (4). Considera Boutroux que "la ciencia moderna deja a la religión una gran latitud"; quiere expresar, sin duda, que aún existen dominios científicamente desconocidos, en los cuales, podrían tener su esfera de expansión las creencias religiosas. Traducido a estos términos menos inexactos, el aserto de Boutroux es evidente.

Las ideas evolucionistas permiten comprender que la re-

(4) Citamos, en particular, a Le Dantec, porque es el único autor moderno de importancia, que ha tenido la audaz sinceridad de profesar el ateísmo; los demás sabios y filósofos ateos, pues hay muchísimos, tienen la prudencia de no tocar el tema o la hipocresía de titularse agnósticos, panteístas, teósofos, unitarianos, etcétera. En Estados Unidos suele llamarse al unitarismo, "la religión de los incrédulos".

ligión no se sustrae a la necesidad de transformarse, adaptándose a las variaciones del medio social. Pueden concebirse dos modos de evolución. La religión puede conservar sus fórmulas, legado de una civilización anterior, pero desprendiendo su sentido espiritual del sentido literal y material que lo recubre; o bien se apropia las nuevas nociones filosóficas y científicas, considerándolas como la expresión actualmente inteligible de la eterna e inexpresable vida religiosa.

Boutroux considera que el sistema que funda la religión sobre la crítica de la ciencia, presenta muchas dificultades. Unos proclaman la bancarrota de la ciencia, otros niegan que ella hiciera promesas que no ha cumplido; Boutroux la defiende contra los primeros y afirma que en su forma crítica actual es más favorable al libre desenvolvimiento de la religión que en su anterior forma dogmática. Es forzoso reconocer que la posición adoptada es habilísima; en nada se parece a la que el mismo Boutroux defendía en su tesis sobre *La Contingencia;* es su antítesis.

Otra corriente está constituída por los que consideran a la ciencia orientada hacia la religión; ellos, lejos de apartar la ciencia como una extraña o una rival, la llaman con todas sus fuerzas, para hacerse, del lado histórico y natural de las religiones, la idea más justa, más sólida y más completa posible, por lo tanto, la más digna de la religión y la más eficaz. Boutroux reconoce que esa manera de entender y practicar la conciliación de la religión y de la ciencia, es una de las más fuertes y concluyentes que pueden concebirse; pero no le parece seguro que ella satisfaga de todo punto la conciencia del hombre de ciencia o la del hombre religioso. En el sistema de los límites de la ciencia, ni ésta ni la religión se consideran en posesión de la autonomía que ambas reivindican. Ello parece probar que el método de la crítica filosófica no es apropiado para resolver las dificultades y que convendría adoptar un método más metafísico; para ello sería necesario entrar a la

filosofía propiamente dicha, a una teoría de los primeros principios de la vida intelectual y moral.

Es lo que han intentado algunos espíritus muy penetrantes, respetuosos, a la vez, de la libertad de la ciencia y la libertad de la religión. El racionalismo se había mostrado insuficiente para constituir una teoría de los primeros principios de la vida intelectual y moral; ¿por qué no sustituir la razón por la actividad y buscar en la filosofía de la acción, una fuente común de la ciencia y de la religión? Esa fué la tarea del pragmatismo, escuela a la cual han convergido corrientes ideológicas muy heterogéneas. Paralelamente, más bien que de común acuerdo, se han formado un pragmatismo científico y un pragmatismo religioso; sus concordancias son suficientes para que pueda refundírseles en una filosofía de la acción. Boutroux reconoce su importancia y no duda que aún le están reservados grandes progresos; pero considera que, bajo su forma actual, sólo imperfectamente logra vencer las dificultades que se le plantean. El acuerdo que ella establece entre ciencia y religión, no está claramente definido; se dice que la actividad humana es la raíz común de ambas y que esa actividad tiene dos direcciones, la inteligencia y la voluntad, desarrollándose la una como ciencia y la otra como religión. El dualismo persiste; la cuestión se transporta a las relaciones entre la inteligencia y la voluntad. En vano se intenta refundirlas en la acción humana, en toda su comprehensión. "¿La acción, para la acción, por la acción, la práctica pura, quizás engendrando conceptos, pero independientemente de todo concepto, ese pragmatismo abstracto merece todavía el nombre de religión? Y no se entra a un callejón sin salida cuando se busca en la práctica, aislada de la teoría, la esencia y el único principio verdadero de la vida religiosa?" Esas preguntas de Boutroux imponen, en verdad, una respuesta afirmativa. Pero es necesario que completemos su pensamiento diciendo que el pragmatismo, o filosofía de la acción, no sólo es negativo como teoría religiosa, sino más negativo todavía como

doctrina filosófica. Es la antítesis de la filosofía misma, si ésta es,—y no puede ser otra cosa,—un sistema de hipótesis metafísicas para explicar lo inexperiencial. Todo lo que entra en los dominios de la práctica, por ser experiencial, debemos presumirlo como necesariamente accesible por los métodos de las ciencias.

Boutroux redondea su examen de las tendencias espiritualistas consagrando su capítulo a los estudios de William James sobre la experiencia religiosa. El resumen de la psicología de los místicos, o análisis de su vida interior, está bien hecho. Podría observarse que Boutroux no advierte, aunque la aprovecha, la "hipocresía filosófica" de William James. "El mundo invisible, dice, no es puramente ideal; produce efectos en nuestro mundo. Es, pues, natural concebirlo como una realidad que responde a lo que las religiones llaman Dios". ¿El mundo invisible? ¿Se trata del mundo que está fuera de nuestra experiencia o de un mundo sobrenatural? James dice que no es puramente ideal, que produce efectos en nuestro mundo y que es natural concebirlo como una realidad. ¿Esos caracteres no se aplicarían igualmente a lo desconocido y a lo incognoscible? ¿Y eso responde a lo que las religiones llaman Dios? ¿Cuáles religiones? ¿Cuál Dios? Sorprende mucho que Boutroux no haya incluído a James en la misma tendencia de Spencer y de Haeckel; en rigor dice lo mismo, aunque con otras palabras. Pero hay en el texto otra joya de la hipocresía filosófica de James: "En cuanto a la creencia en la inmortalidad (del alma, por supuesto) nada prueba ciertamente que ella sea ilegítima"; lo importante sería saber si algo prueba que es legítima. Es el mismo caso de la creencia en el Diablo o en la Serpiente de Mar; nada prueba que sea ilegítimo creer en ellos, sin que de esto podamos hacer un argumento legítimo en favor de su existencia. Usando ese lenguaje, se evita ser mal visto por los creyentes, pero no se hace ciencia ni filosofía.

Por lo demás, abreviando, diremos que todas las consideraciones de Boutroux sobre la experiencia religiosa, giran en torno de un equívoco. James estudia la religiosidad de los místicos o la psicología del sentimiento religioso. Boutroux hace juegos de palabras, sustituyendo religiosidad por religión y experiencial (de experiencia) por experimental (de experimento). "Experimental como la ciencia, ¿por qué la religión no tendría el mismo título que ella a nuestra adhesión?" No; la experiencia religiosa del místico no es "experimental como la ciencia". Se trata de cosas muy distintas, cuya distinción no ignoran James ni Boutroux, aunque usen palabras inexactas para que el lector las confunda.

En rigor, James se ocupa del sentimiento religioso o misticismo, procurando aislarlo de todos los conceptos, dogmas, ritos, tradiciones e instituciones, propios de las religiones positivas. Y Boutroux, acertadamente, se pregunta, con Hoeffding, si el misticismo sobreviviría a la desaparición de todos los elementos intelectuales, exteriores y tradicionales de la religión; expresa, además, que una religión (por religiosidad) individual no tendría valor religioso si careciera de ese poder de cohesión social que ha sido común a todas las religiones conocidas.

4. La confrontación de Boutroux

No satisfecho por las formas de conciliación entre la religión y la ciencia enunciadas en las tendencias naturalistas y en las tendencias espiritualistas, Boutroux expone su interesante punto de vista propio, a manera de Conclusión de su libro. Su idea básica es esencialmente política y social; lo que Comte buscara por el camino de la razón para llegar al positivismo científico, Boutroux lo busca por el camino del misticismo para llegar al *panteísmo moral*. Ni más, ni menos; esa es la posición pseudo-religiosa de Boutroux, aunque muchos de sus admiradores deseen leer en sus palabras otra cosa. Pero si la

comparamos con la de Augusto Comte, en cuanto al carácter político y social de su concepción religiosa, debemos agregar que la de Boutroux es infinitamente superior, pues se ve libre de la parte ritual y cultual en que Comte imitaba ciertas burdas materialidades de las religiones más difundidas en su país.

He aquí una bella página que expresa lo fundamental de su pensamiento.

"Ya el individuo, en cuanto persigue por sí mismo la perfección religiosa, constata que no podría encerrarse en una santidad solitaria. Nadie puede hacer su salud estando solo, pues la personalidad humana no se desenvuelve, no se crea, no existe, sino en el esfuerzo que hacen los hombres para entenderse, unirse y vivir los unos la vida de los otros. Y así las cosas comunes, actos, creencias, símbolos, instituciones, son una parte esencial de la religión aún en su forma personal.

"Pero no sólo la persona individual tiene un valor religioso. También una sociedad es una especie de persona, susceptible de desplegar virtudes propias: justicia, harmonía, humanidad, que desbordan el cuadro de la vida individual. Antes las religiones tenían en mano los destinos materiales y morales de la sociedad. Si hoy ellas no disponen más del gobierno político, no pueden pretender todavía mostrar a las naciones sus fines ideales, desenvolviendo en ellas la fe, el amor, el entusiasmo, el espíritu de fraternidad y de sacrificio, el ardor y la constancia necesarios para trabajar a realizarlo?

"Esa tarea excede a la religión puramente personal. Supone, en los miembros de una sociedad dada, el culto colectivo de las tradiciones, de las creencias, de las ideas que tienden al cumplimiento de su misión y a la realización de su ideal" (pág. 338).

Pasando por alto la hábil vaguedad de los términos, que permitiría a un De Broglie y a un Paul Bert suscribirlos, los párrafos precedentes se limitan a decir de la "religión" lo que todo el mundo afirma de la "ética social". ¿Conciben de otro modo la necesidad social de la religión los más ortodoxos portavoces de la Religión de la Humanidad? Difieren, sin embargo, Comte y Boutroux, pero no en lo que dicen, sino en lo que callan. Comte se proponía ofrecer a sus adeptos un medio de apartarse de la religión católica sin caer en la protestante; Boutroux quiere ofrecer a los protestantes un medio de acercarse a la religión católica. Son dos políticas absolutamente contrarias, aunque ambas postulen la necesidad social de la religión.

Antes de exponer su concepto de la religión, Boutroux examina en páginas de una gran altura moral las *relaciones del espíritu científico y del espíritu religioso*, pues observa que, a su juicio, el problema no consiste en harmonizar los dogmas de la religión y las conclusiones de la ciencia, sino en confrontar el espíritu científico y el espíritu religioso.

"Otrora podía juzgarse indiferente considerar en primer término la religión o la ciencia. Hoy ya no es lo mismo. La ciencia, según una expresión corriente, "se ha emancipado". Su confianza en sus propios métodos es cada vez más firme. "La conciencia humana está, sin duda alguna, ganada ya por la ciencia, cuya certidumbre se impone por una evidencia irresistible. La forma en que hoy se presenta el problema de las relaciones entre el espíritu religioso y el espíritu científico,es la siguiente: el espíritu científico que, en algunos de sus representantes, se da como la negación del espíritu religioso, ¿lo excluye efectivamente o deja subsistir su posibilidad, a pesar de ciertas apariencias?".

Como de costumbre, Boutroux expone en seguida la actitud crítica contemporánea que establece el carácter relativo, perfectible y humano de las ciencias, en el mismo sentido que el ateo Le Dantec, aunque usando palabras distintas. Si de la *Contingencia* a la *Idea de Ley Natural* había un progreso a favor del espíritu científico, otro más grande hay en *Ciencia y Religión*. Boutroux se muestra respetuoso de una ciencia cuyas leyes no son afirmaciones absolutas, sino rectificables y perfeccionables. ¿Tal espíritu científico deja en la conciencia humana un lugar para el espíritu religioso?

La "razón científica", arguye Boutroux, no es toda la "razón humana"; por una parte, la realidad desborda al hombre que la conoce; por otra, el "espíritu humano" desborda a las "facultades intelectuales utilizadas por la ra-

zón científica". ¿Qué quiere decir Boutroux con ésto? Es muy sencillo, si lo traducimos en términos claros: lo conocible excede al conocimiento científico y existen modos de conocer distintos del científico. La consecuencia es fácil de adivinar: en la "razón humana" pueden coexistir el espíritu científico y el espíritu religioso, cada cual servido por una "razón" distinta y aplicada a objetos diferentes. Es una verdadera *trouvaille* dialéctica.

Pero hay más. No sólo es posible que coexistan; tenemás razones positivas para creer que es así. Si hay un fundamento necesario para la vida humana, es la creencia en la realidad y en el valor de la individualidad. Esa creencia podrá ser ilusoria. pero existe, tanto en la vida social como en la individual; es la base de las ideas morales, que nos permiten creernos capaces de mejorarnos y de mejorar a la sociedad. Todo ello no tiene valor ante el sólo juicio de la razón científica, pero lo adquiere ante el juicio de la razón humana, que nos impulsa a obrar como si entre las combinaciones infinitas, todas iguales entre sí desde el punto de vista científico, existieran algunas mejores, más dignas de realizarse y persistir. Ese postulado supone tres operaciones mentales. La fe; no una fe ciega, sino guiada por la razón, por el instinto, por el sentido de la vida, por el ejemplo, por la tradición. El ideal; concebido como algo que aún no existe, pero que merece existir, por ser mejor que lo real; la fe se esfuerza para determinarlo, trabajando en consonancia con la inteligencia y la voluntad. El amor; la voluntad sirve mejor al ideal cuando más se le ama. Fe, ideal, amor, son las tres condiciones de la acción humana. "¿No son esos, precisamente, los tres momentos del desenvolvimiento del espíritu religioso? ¿Esas tres palabras no expresan fielmente la forma que toman la voluntad, la inteligencia y el sentimiento, bajo la influencia religiosa?" Serían menos inexactas esas preguntas si Boutroux dijera misticismo o sentimiento religioso —que es preciso— en vez de espíritu religioso o influencia religiosa—que es vago.—Pero si usara los términos precisos en vez de los vagos, no podría cambiarlos capciosamente por "religión" y resultaría evidentemente ilegítima la siguiente respuesta: "La vida humana, pues, por un lado, por sus ambiciones ideales, participa naturalmente de la religión. Pero como por el otro lado, por su relación con la naturaleza, participa de la ciencia, puesto que a ella pide los medios de alcanzar sus fines, parece justo ver en la vida el vínculo de unión de la ciencia y de la religión".

El sentido de la vida humana, unido a la ciencia, podría prescindir de la vida humana; pero la ciencia da los medios de la acción, sin decir nada acerca de sus fines. Estos sólo podemos determinarlos mediante dos guías que podrían imponérsenos como autoridades superiores: el instinto y la conciencia social. El instinto representa la tendencia y el interés de la especie; la conciencia social se conforma a las condiciones de existencia de la sociedad. El hombre encuentra, en su misma razón, "cuya esencia es la investigación indefinida de lo mejor", una incitación para aplicar el instinto y la conciencia social a la persecución de fines superiores. Ensayar de superar su naturaleza es "creerse libre" y querer obrar como tal; y como la libertad no consiste en obrar sin razón, sino al contrario, en obrar conforme a la razón misma, "suponerse libre" es creer que puede encontrarse en la razón motivos de acción que no sean "simples leyes físicas, mecánicamente determinantes". La fe, el ideal y el amor convergen a demostrarnos que el motivo superior de la acción es la idea o sentimiento del deber. "¿No significa ésto que en la raíz de la vida humana, como tal, reside lo que se llama religión?".

Observemos que la pregunta de Boutroux es ilegítima. La fe, el ideal y el amor, convergiendo a la idea del deber, constituyen una moral; si él la llama religión, puede estar seguro de que su opinión no será compartida por un sacerdote católico, por un pastor protestante o por un rabí judío, para referirnos a las religiones más difundidas en Francia. Su estudio de las "relaciones del espíritu cientí-

fico y del espíritu religioso" se ha resuelto, al fin, en otra cosa, no menos interesante ni excelente: las relaciones entre el espíritu científico y el misticismo moral.

En realidad, el acercamiento obtenido por Boutroux tiene un precio que parecería caro a los hombres de ciencia y a los hombres religiosos. Ha reducido la ciencia a su mínimo residuo de relatividad y la religión a su mínimo residuo de eticidad, podando en cada una todo lo que podía estorbar a la otra. Pero demasiado sensible al espíritu científico y demasiado hostil a las religiones positivas, su religiosidad ha resultado menos severa para el primero que para para las segundas.

5. Conciliación en un misticismo moral

Sería injusto decir que Boutroux no ha advertido el peligro de que su concepto de la religión pueda ser considerado como una pura moral. Sabe que ambas coinciden en muchas partes; reconoce que entre los preceptos de la moral y los mandamientos de la religión sólo existe, a menudo, una diferencia de lenguaje. Las distingue, sin embargo, por varios caracteres. En primer lugar, sus preceptos, aunque idénticos en gran parte, difieren por su fundamento, que en la moral es teórico y en la religión esencialmente práctico. En segundo lugar, la religión no es simplemente comunión del individuo con la sociedad, "sino con Dios como padre del Universo, es decir, en Dios, con todo lo que es y puede ser", de una manera universalista. Por fin, la religión no se limita a una acción sobre la conducta y las costumbres exteriores, si no que desea obrar sobre las fuentes más íntimas de la personalidad, mandando el amor, dando fuerzas para amar.

Con esos caracteres, la religión subsistirá entre los hombres, si, conservando una fe intensa, mantiene relaciones de acción y reacción con las ideas, los sentimientos, las instituciones y la vida de las sociedades humanas. Boutroux dice todavía religión, pero explica que se refiere al espíritu religioso o religiosidad, es decir, al misticismo, depurado precisamente de todo lo que caracteriza a las religiones efectivas, sin la envoltura material de dogmas, de ritos, de instituciones, tal como el cristianismo que enseñaba Cristo, exento de formas políticas y no aprisionado en textos. ¿El espíritu religioso, así idealizado, es todavía una religión? Lo es, si en él vemos "un principio a la vez formal y positivo, como los grandes motores de la historia, como el sentimiento, como la vida". Ese principio, que ya tiene su sede en la conciencia, es el misticismo; pero no pasivo y abstraído del mundo para contemplar a Dios, sino activo y fecundo, hecho pensamiento y acción.

Los elementos inspiradores del misticismo son construcciones del espíritu, son ideales. Su afirmación es el fundamento de lo que se llaman dogmas, elementos integrantes de toda religión real. Los dogmas fundamentales son dos: "1.° la existencia de Dios, de un Dios vivo, perfecto, omnipotente; 2.° la relación, igualmente viva y concreta, de ese Dios con el hombre."

La razón humana se ha alejado, cada vez más, de la idea de una divinidad exterior y material, que sólo sería un duplicado o un agrandamiento de los seres naturales; pero, en cambio, se ha acercado a nociones que reunidas, definidas y profundizadas, responden muy ciertamente a lo que "la conciencia religiosa" (no dice las "religiones") adora bajo el nombre de Dios. La naturaleza visible es. universalmente, disociación, dispersión, disolución, degradación, destrucción; frente a ella, ¿no puede la razón concebir la introducción de un acuerdo, de una harmonía, de una solidaridad? ¿De qué manera? "El segundo dogma fundamental de las religiones es la comunicación viva de Dios con el hombre. La comunicación es definida así por la religión cristiana: "Nadie ha visto nunca a Dios; si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios está en nosotros". En otros términos, Dios es amor, y el amor es comunión, potencia de vivir en los otros. Amar, es

imitar a Dios, es ser Dios en alguna manera, es vivir en él y por él".

Si prescindimos de sus atrayentes comentarios, las afirmaciones concreta de Boutroux se reducen a tres: 1.° lo esencial de la religión es el espíritu religioso, o sea, la religiosidad; 2.° Dios es todo, concebido en su perfección ideal; 3.° amarnos los unos a los otros es amar a Dios. Reconozcamos que esas proposiciones claras pueden aún abreviarse en tres palabras: *misticismo, panteísmo, solidaridad.*

Pero Boutroux insiste en usar la palabra religión como sinónimo de misticismo y panteísmo moral. Y para justificar la sustitución, agrega algunos párrafos sobre las obras, las prácticas y los ritos, considerados también como elementos de la religión. Mientras haya religiones, esas manifestaciones activas y exteriores subsistirán, aunque cada vez más depurados. Vuelve, sin embargo, a insistir en que toda vida religiosa intensa es mística, pues el misticismo es la fuente de vida en que se rejuvenecen las religiones amenazadas por la escolástica y por el formalismo. Frente al misticismo abstracto y estéril, que intenta vivir de puro sentimiento, agotándose al aislarse de la inteligencia y de la actividad, existe un misticismo positivo y fecundo que, animado por el pensamiento y por la acción, hace que el sentimiento pueda expandirse y desplegar su virtud creadora; "y es entonces el misticismo activo, potencia incomparable, que se encuentra en el fondo de todos los grandes movimientos, religiosos, morales, políticos, sociales, de la humanidad". Así orientado y definido, el sentimiento religioso, comparado con la virtud puramente natural y filosófica, puede definirse como "la transformación de la tolerancia en amor".

¿Conclusión?

A pesar de sus relaciones, ciencia y religión permanecen y deben permanecer distintas. Si una de las dos tuviera que desaparecer, los destinos de la religión podrían parecer dudosos; pero ambas tienen suficiente vitalidad para existir y crecer, ambas se templan en la lucha. Si la razón prevalece, de sus principios distintos, cada vez más fuerte y más flexibles, surgirá una forma de vida siempre más amplia, rica, profunda, libre, bella e inteligente. "Pero esas dos potencias autónomas no pueden sino encaminarse hacia la paz, el acuerdo y la harmonía, sin pretender nunca tocar el fin; pues tal es la condición humana".

6. Sentido ético de la conciliación

Cuanto más se releen las conclusiones de *Ciencia y Religión* mayor es el convencimiento de la vaguedad del título. ¿Plantea Boutroux la cuestión de la legitimidad lógica de los dogmas de las religiones existentes ante las conclusiones menos improbables de las ciencias actuales? De ninguna manera. En realidad, aunque su objeto aparente es la legitimación lógica de la religión frente a la ciencia, consigue demostrar que el misticismo, representado por el "espíritu religioso", persiste y persistirá en los hombres a pesar del desenvolvimiento de las ciencias, representadas por el "espíritu científico", conclusión rigurosamente objetiva a que llega también Le Dantec en su libro *El Ateísmo.* ¿Quiere ésto decir que puedan aproximarse dos escritores tan opuestos como Boutroux y Le Dantec? Nó, por razones de temperamento; aunque los dos "saben" lo mismo sobre este punto, "sienten" lo contrario, pues Boutroux es un místico y tiene "espíritu religioso", mientras Le Dantec es un razonador y tiene "espíritu científico". Ante una misma comprobación adoptan dos actitudes opuestas, como ante una bella mujer se regocija un voluptuoso y se santigua un casto.

De ese primer hecho, tan evidente para los ateos como para los creyentes, Boutroux deduce otro que lo es menos. La posibilidad de que el misticismo o "espíritu religioso" sea un método legítimo de conocimiento en los dominios inaccesibles a las ciencias o al "espíritu científico". Boutroux afirma esta creencia suya en términos que no son

una demostración para los que creen lo contrario. Tras haber sostenido la insuficiencia de los dualismos naturalistas y espiritualistas para resolver el conflicto entre ciencia y religión, restablece el dualismo al mantener separados el espíritu científico y el religioso, asignándoles funciones cognocitivas distintas y campos de conocimiento diferentes. ¿No se reduce, su conclusión a trasladar el problema del terreno metafísico y lógico al terreno psicológico y práctico? Nos parece, en rigor, que en Boutroux se renueva, como místico, el clásico contraste que desacreditó a Kant, como filósofo, al oponer a las conclusiones lógicas de la razón pura las conclusiones extralógicas de la razón práctica, a la crítica razonada la creencia no razonada. Fuerza es reconocer, sin embargo, que en Kant consideramos genial hipocresía de un incrédulo lo que en Boutroux nos parece la sincera actitud de un místico verdadero.

Si todo misticismo sincero y activo tiene el mismo "valor psicológico", el de Francisco de Asis como el de Calvino, el de Juana de Arco como el de Luisa Michel, el de Tolstoi como el de Boutroux, no todos tienen un mismo "valor moral". Desde este punto de vista, el misticismo de Boutroux pertenece al género que más honra a la humanidad; es, ante todo y sobre todo, un misticismo del amor entre los hombres y de la solidaridad entre los pueblos, justamente comparado, por él mismo, con el que inspiraba la primitiva moral del cristianismo. Las conclusiones de *Ciencia y Religión*, si nada aportan a la anhelada conciliación del espíritu científico y el espíritu religioso, ofrecen, en cambio, una moral que Boutroux considera igualmente harmonizable con el uno y con el otro, sin lastimar los derechos de ninguna ciencia y de ninguna religión. Es un puro eticismo, ajeno a toda metafísica y a toda teología, destinado a encaminar la religiosidad individual hacia los más altos fines sociales. Tan nobles aspiraciones merecen la simpatía de todo hombre digno de llamarse civilizado; sólo difieren de las expresadas por

Renán, Renouvier o Payot, por el tono escéptico, metafísico o cívico con que éstos las enunciaron. Guyau, en cambio, las formuló en una *tessitura* mística tan fervorosa como la de Boutroux, sin que, en rigor, su misticismo moral pueda llamarse religioso.

Moral, pues; misticismo moral, seguramente. ¿Religión? No lo creemos. Cierto es que todo el libro de Boutroux gira sobre el equívoco de seguir llamando religión a lo que sus lectores inexpertos suelen admirar como moral; pero a poco que ellos analicen el pensamiento expresado en estilo místico, advierten que detrás de la religiosidad no queda nada de lo que suelen llamar religión. El concepto mismo de la divinidad es puramente panteísta, es decir, ateo según los teólogos de todas las religiones que no permiten a los filósofos jugar con la palabra Dios. Llamando religión a su misticismo moral, Boutroux aumenta la larga serie de las hipocresías filosóficas: "religión del deber", "religión de la verdad", "religión de la ciencia", "religión de la libertad", "religión de la patria", "religión del ideal moral", "religión del progreso", "religión de la humanidad", "religión monista"... Todas ellas son invenciones de hombres, no siempre místicos, que no creen en las religiones de su tiempo y carecen de valor moral para afirmar claramente su incredulidad (5).

Boutroux, con ser tan místico, tampoco cree en ninguna religión. Sus opiniones traducen la honda tragedia íntima de todos los que han nacido con un temperamento místico y no encuentran en su medio una religión digna de ser creída. ¿No tienen derecho, acaso, de inventarse una religión individual, más pura? Para contestar afirmativamente debería negarse que una religión es, también, un vínculo de cohesión social; Boutroux lo afirma y por ende renuncia lógicamente a confundir la religiosidad in-

(5) Prescindimos de muchos filosofistas que creen "útil" hablar de religión, para que los pobres de espíritu sigan creyendo las supersticiones de que ellos se burlan. Se trata, en este caso, de una simple inmoralidad política, de una complicidad en la mentira.

dividual con una religión cualquiera, a menos que se considere el iniciador de una religión nueva. En tal caso, no sería difícil pronosticar el fracaso de esta centésima religión moral, pues en ninguna de las anteriores han creído los creyentes de las otras, ni los incrédulos.

Declaremos que tal suposición carecería de fundamento; estamos muy lejos de atribuir a Boutroux esa inocente quimera, en que tal vez pensaran de buena fe Saint Simón, Comte o Haeckel.

7. Sus resultados políticos

Hagamos historia de la filosofía a través de la política. Al triunfar la tercera República, sus partidarios introducen en la enseñanza oficial la única tendencia tradicionalmente republicana: el cristianismo kantiano-protestante representado por Renouvier en filosofía y por Buisson en pedagogía. El eclecticismo, además de estar muerto, había sido realista; el espiritualismo, ha sido imperialista; el neopositivismo ha sido apolítico durante el Imperio, lo que implicaba una tolerante complicidad. Renouvier, firme republicano radical desde 1848, ofrece un neo-criticismo altamente moral que puede servir de bandera en la campaña laica contra el clericalismo. Esa es la filosofía oficial de la Tercera República.

Boutroux, que ha sido espiritualista, no pertenece al grupo de Renouvier, aunque podrían acercarle a él sus afinidades protestantes y antipositivistas; por otra parte, es moderado y conservador, lo que le pone fuera del movimiento radical que empieza con Jules Ferry y acaba con Combes. En fin, su mismo temperamento místico es la antítesis del racionalismo neokantiano imperante, aunque su ética concuerde con los postulados prácticos de la moral del deber.

Cuando la reacción contra la república liberal se define bajo los caracteres de idealismo, espiritualismo y misticismo — movida por los monarquistas y los católicos — la ola mística levanta a Boutroux, que piensa como Renouvier y Buisson pero actúa en favor de sus enemigos. Adviértase bien que no se trata de metafísica, sino de política; mientras las izquierdas apoyan a Buisson, las derechas adulan a Boutroux.

Son las mismas derechas que al fin coquetearán con Raimundo Poincaré, moderado y conciliador. Ha comenzado, en efecto, una nueva política que conspira contra el radicalismo, *la política de conciliación,* que desea la unión sagrada nacional y la paz religiosa, el acercamiento de la República Francesa al Estado Pontificio. Boutroux — sin decirlo, naturalmente — es su mensajero en la filosofía universitaria; al racionalismo de los neocriticistas opone un misticismo moral que representa "las ideas medias" entre el catolicismo escolástico de la derecha y el protestantismo kantiano de la izquierda, entre el clericalismo y el anticlericalismo (6).

Sabemos que el filosofismo profesional desdeña "rebajar" la historia de la filosofía a las mundanas pequeñeces de la historia política; pero es necesario afrontar ese desdén si no queremos condenarnos a rumiar mentiras convencionales. La reconciliación con la Iglesia Católica,

(6) A propósito de estas "malas palabras", creemos conveniente recordar algunas de Paul Sabatier, en *L'Orientation religieuse de la France actuelle,* pág. 77: "Habría preferido poder no emplear aquí esos dos términos, clericalismo, anticlericalismo, que nos reconducen a las más tristes y más vulgares discusiones políticas, pero habría en ello una especie de afectación, una resistencia a ver la realidad tal cual es, pues esas tendencias, la una y la otra, tienen una influencia muy real sobre la orientación religiosa actual. Habríamos podido, en rigor, ignorarlas, si nuestro fin hubiera sido permanecer en la serena región del pensamiento; pero, puesto que nos proponemos seguir la elaboración moral y religiosa que se va haciendo en la masa social, es imprescindible, después de haber señalado las deficiencias de las iglesias, ver también las que se observan fuera de ellas, y que obran tan poderosamente sobre las ideas que la opinión pública reforma, como sobre las resoluciones que ella se dispone a tomar".

al acercarse su separación del Estado, resultaba un tácito acuerdo político; nadie ignora con cuanta solicitud los católicos "hacían tren" al virtuoso Boutroux y al elocuente Bergson que seguía sus huellas. Si éstos no lo deseaban, lo soportaban. Con muy buen criterio lo hacía notar Remy de Gourmont, en un interesante comentario publicado, en 1910, en el *Mercure de France*. "He meditado un poco — decía — sobre los filósofos de estos últimos tiempos, con motivo de la muerte de William James, y he descubierto que su influencia podía resumirse en algunas palabras. Creo que toda filosofía que no es puramente científica, es decir, negativa de las metafísicas, llega, al fin de cuentas, a reforzar el cristianismo bajo la forma en que él domina en las diferentes naciones. La mayor parte de las personas que creen interesarse en lo que ellas denominan los grandes problemas, están movidas por una preocupación interesada y egoísta. Piensan en sí, en su destino; esperan encontrar racionalmente una solución agradable a sus deseos, que son secretamente conformes a las primeras enseñanzas recibidas. Ahora, como todos los movimientos metafísicos son muy obscuros, o por lo menos poco accesibles a la mayoría de las inteligencias, cuando se los confronta con las creencias religiosas se encuentra que éstas creencias son del mismo orden y más claras, por ser de conocimiento más antiguo. El fenómeno ocurrió ya a principios del Siglo XIX. El deísmo de J. J. Rousseau, que parecía tan alejado del catolicismo, preparó el terreno para una renovación del catolicismo. Chateaubriand, impregnado de Rousseau, fué el primero de esta especie... William James, con su religiosidad indiferente a las formas religiosas, ha trabajado igualmente sin saberlo para las sectas. El espiritualismo en espiral de M. Bergson, con sus apariencias científicas, pero traidoras, llega al mismo resultado. Las nubes metafísicas que remueve con elocuencia se resuelven en lluvia religiosa, y esa lluvia, al secar, deja como un resíduo de que se nutre el sentimiento religioso. Hay más curas que

pensadores de espíritu libre en los cursos de M. Bergson. La manera de postular el libre albedrío adquiere en Francia, país católico, un valor apologético. Es necesario que el más ilustre de nuestros metafísicos sepa bien lo que hace" (7). ¿Lo sabría Boutroux? ¿Lo sabría Bergson? Repugna a toda lógica suponer que ellos trabajaran conscientemente en favor de la Iglesia Católica; lo hacían involuntariamente sin duda, apenas culpables de olvidar que en el común de los hombres toda religiosidad — misticismo — tiende a tomar las formas de la religión positiva que revistió en la infancia y en los antepasados. Exaltar la religiosidad en un país católico equivale a predicar el catolicismo, el protestantismo en un país protestante, el mahometismo en un país mahometano; ese pensamiento, expresado por Remy de Gourmont, nos parece políticamente exacto.

También así lo consideró, sin duda, el partido católico francés, que supo aprovecharse hábilmente de todos los espiritualismos, idealismos e intuicionismos que se levantaron al empuje de la ola mística finisecular. La Iglesia no ignoraba que Boutroux marchaba en la corriente del protestantismo y era puntal del grupo *Foi et Vie*. Poco le importaba, por el momento; la disidencia no le impedía beneficiarse de su labor equívoca contra los prestigios de las ciencias, y ello, hablando en términos políticos, se resolvía en una eficaz ayuda contra la enseñanza laica establecida por los republicanos radicales.

La "acción" los unía (8), aunque la doctrina los separaba. Ello se advirtió, al fin, cuando, después de utilizar

(7) Citado por SABATIER, *ob. cit.*, pág 96.

(8) Consecuente con su espíritu de conciliación, y encendido por el fuego patriótico de la unión sagrada, Emilio Boutroux no vaciló más tarde en ir a hablar al "Instituto Católico" como antes fuera a la protestante "Foi et vie". El *Almanach catholique français pour 1921*, auspiciado por Monseñor Baudrillart, no despreció la oportunidad de consignar este hecho, en la crónica de una fiesta en honor de los delegados de la orden pontificia "Caballeros de Colón" (pág. 384, col. 2.).

a los místicos disidentes, la Iglesia recordó a sus adictos que la religiosidad individual, el intuicionismo, el misticismo moral, eran formas de herejía filosófica, pues la única filosofía verdadera era el Tomismo, según lo ordenara León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*.

VII. — LAS ULTIMAS ETAPAS

1. Un maestro sin doctrinas

Conocimos a Emilio Boutroux en la madurez, cuando era más serena su vida fecunda. Una merecida autoridad moral rodeaba al hombre que había asistido a los conflictos políticos de tres generaciones y a las polémicas violentas de cinco escuelas filosóficas. Nacido durante la Monarquía de Julio y en pleno reinado ecléctico de Cousin, había presenciado su caída después del golpe de Estado; al reorganizarse la enseñanza de la filosofía, tocóle educarse en la escuela espiritualista de Ravaisson y Lachelier, mientras triunfaban el positivismo científico y el idealismo hegeliano de Taine y Renán, bajo el Segundo Imperio; al consolidarse la Tercera República no le sorprendería el prestigio creciente del neocriticismo de Renouvier, que durante treinta años habíase mantenido fiel a los principios republicanos radicales; ya en la madurez, la ola mística de fin de siglo había venido en su busca y le rodeaba de culminante nombradía, como hombre representativo de una conciliación entre las izquierdas y las derechas, la razón y el sentimiento, la ciencia y el misticismo.

A través de tan azarosas circunstancias había conservado incólumes las altísimas virtudes privadas que unánimemente se le reconocían; no quedaban un rencor ni una enemistad a lo largo de su carrera. Como profesor, era un verdadero maestro; sus alumnos le amaban y se enorgullecían de su amistad, aunque no pudieran decirse sus discípulos. Había contribuído al renacimiento de los estudios filosóficos en Francia, uniendo en esa obra su nombre a los de Lachelier y Renouvier, Fouillée y Ribot, D' Hulst y Mercier, representantes de diversas tendencias; pero si no caracterizaba, como ellos, una corriente filosófica definida, tenía sobre todos el mérito de una continuada y prestigiosa enseñanza universitaria.

Aunque su influencia como maestro, moralista y ciudadano, había sido grande, no era exacto decir que fuera filósofo ni autor de sistema alguno que representase una filosofía capaz de sobrevivirle. Boutroux no lo ignoraba, cuando en 1908, en el Congreso de filosofía celebrado en Heidelberg, trazó un bosquejo de la filosofía en Francia: en ausencia de una doctrina común o predominante, la caracterizó por la introducción del espíritu filosófico en las disciplinas más diversas y al servicio de las ideas más opuestas (1). No creemos arriesgado afirmar, sin embargo, que las corrientes espiritualistas paralelas a la ola mística de hace treinta años, se acentuaron transitoriamente durante la guerra, por causas políticas y psicológicas que sería ocioso analizar aquí.

(1) En 1919, D. Parodi, en *La Filosofía contemporánea en Francia* (pág. 453), corrobora en los términos siguientes la opinión de Boutroux: "Tal es, pues, el espectáculo paradojal que nos ha presentado nuestra época en todo un primer grupo de pensadores: una extrema actividad filosófica y un desaliento filosófico innegable cuando se trata de concluir y afirmar. Y por eso, precisamente, ha creído poderla caracterizar un hombre como M. Boutroux: a falta de una filosofía propiamente dicha, la define por el desarrollo del espíritu filosófico en las ciencias especiales, como también por la multiplicidad de las disciplinas particulares con carácter filosófico. Y este desaliento y esta desconfianza, no sólo toman conciencia de sí mismas, si no, en algunos por lo menos, son aceptadas con complacencia; uno de los rasgos más frecuentes de nuestra época, en muchos de sus representantes autorizados, nos ha parecido ser la confesada abdicación de la filosofía en provecho de la ciencia".

2. En la Academia Francesa

Por todos sus méritos y antecedentes, pareció de plena justicia su incorporación a la Academia Francesa, en 1914; era, a la vez, un homenaje a toda la filosofía universitaria de su patria y una consagración del que, además de ser un escritor eximio, había enseñado mucho y bien hablando en la cátedra. Su recepción tuvo lugar el 24 de Enero, en vísperas de la guerra. En un recorte de *Le Temps*, guardado entonces, encontramos estas líneas expresivas de Paul Souday: "Impresionaba ya esa noble fisonomía ascética, como descarnada por la llama interior y conservando apenas el mínimo de materia estrictamente indispensable para albergar un gran espíritu. La voz era clara, dulce y penetrante, muy musical a pesar de la extrema sencillez de la dicción. El lenguaje tenía siempre una magistral lucidez, y sin embargo, con frecuencia, se asistía al trabajo de la meditación y al nacimiento de la idea, en ese filósofo enemigo de las fórmulas convenidas y siempre en acecho de una verdad nueva. En los exámenes de tesis el auditorio esperaba con impaciencia que le tocara el turno de argumentar; y era tal su benevolencia para todo esfuerzo sincero, que nunca lastimó a los candidatos cuyas doctrinas salían maltrechas del torneo. Ningún maestro ha contribuído tanto a reanimar ese amor a la filosofía que después se ha convertido en una moda tan triunfante como la del tango. Boutroux ha hecho posible para sus continuadores una popularidad que no habían tenido sus maestros, los Renouvier, los Lachelier, los Ravaisson, es decir los representantes de la forma superior del espiritualismo

universitario, cuya forma más corriente había logrado, con Caro, éxitos más mundanos".

No hemos olvidado el severo acto de su recepción. Era sucesor del general Langlois; le recibió Paul Bourget. Asistía el presidente de la República, Raimundo Poincaré, primo de su esposa, Aline, hermana del ilustre matemático Enrique. Comenzó Boutroux a leer su oración patriótica, afirmando que "el pensamiento y la acción no son dos fuerzas rivales" y que "en vano cada una de ellas pretendería vivir sin la otra"; esas palabras tenían un hondo sentido al ser pronunciadas por un místico religioso en elogio de un técnico militar. De pronto suspendió la lectura; su vista en extremo debilitada por tantas vigilias de estudio, no le acompañó, pidiendo al fin a Lavisse que le reemplazara en la tarea. No fué el discurso de un filósofo, sino el de un patriota que soñaba ya con la unión sagrada. En el mismo sentido habló Paul Bourget, matizando la biografía de Boutroux con referencias al pragmatismo y al renacimiento católico de la nueva generación; no carecían de interés en boca del que treinta años antes hablaba de las creencias religiosas como del perfume de una ánfora vacía (2).

(2) Leemos en el citado artículo de Paul Souday: "Es un poco desconcertante oír a M. Paul Bourget hablar con simpatía del pragmatismo. El pragmatismo es la negación misma de toda filosofía, por cuanto consiste en elegir una doctrina, no por su verdad, sino por su eficacia moral y social. ¿Sostendrán los pragmatistas que satisfacer las necesidades del sentimiento es, para una doctrina, un signo de verdad tan válido como satisfacer las de la inteligencia? Sabemos por experiencia que a menudo (en amor, por ejemplo), hay mentiras que satisfacen el sentimiento, mientras que la verdad es dolorosa; tenemos, pues, la prueba de la vanidad filosófica del principio pragmatista. Los pragmatistas tienen, sin duda, el derecho de ser partidarios de la "mentira vital", como parece haberlo sido Ibsen, por ironía, en El Pato Salvaje. Pero, en tal caso, renuncien a filosofar, y sobre todo a perturbar a los filósofos serios. Tanto más que la humanidad, después de haberse acomodado con tantas doctrinas diferentes, sabría encontrar la manera de poder vivir con cualquier doctrina o cualquiera negación impuesta por la ciencia y por la crítica".

Pocos meses más tarde presenció Boutroux la guerra pavorosa desencadenada sobre el mundo por la rivalidad de los capitalismos europeos y servida por locos sentimientos imperialistas que marcaban una hora de trágico retroceso en la evolución de los pueblos hacia la solidaridad internacional.

El noble anciano, sobreponiéndose a sus achaques, habló todavía, dentro y fuera de Francia, como mensajero de la causa que su corazón consideraba más justa. Antes de su muerte ocurrida en París el 22 de Noviembre de 1921, pudo asistir al triunfo de las armas de su patria sobre Alemania, primero, y después al de la política de Poincaré, que había preparado la reconciliación de la República Francesa con el Estado Pontificio. No eran aquellos, precisamente los ideales de paz y solidaridad que inspiraban su misticismo moral, ni el camino de Roma coincidía con su religiosidad panteísta y antidogmática; pero la guerra, es triste confesarlo, desconcertó a los más serenos pensadores de Europa, haciéndoles mirar los sucesos materiales y morales con turbio lente circunstancial.

3. La próxima renovación filosófica

¿Boutroux alcanzaría a meditar sobre las consecuencias que la gran crisis tendría para las corrientes ideológicas que la precedieron? Estamos aún en la guerra; apenas se han bosquejado las transformaciones jurídicas y sociales que la seguirán, en todos los pueblos que merecen el nombre de civilizados. ¿En qué sentido se orientará, dentro de diez o veinte años, la conciencia filosófica de la nueva generación que miró con horror la tragedia mundial? ¿Es concebible que transmutaciones, ya iniciadas, puedan resolverse en una vuelta al instable equilibrio anterior? ¿Podrían confirmarse los sombríos presagios de los que ya anuncian la decadencia de Occidente, el fin de una civilización? No creyendo posible la vuelta al pasado, ni

la ruina del mundo occidental, parécenos forzoso aceptar que las sociedades convulsionadas por la guerra se encaminarán hacia un nuevo orden social, adaptado a las condiciones de hecho, morales y materiales, creadas por la guerra misma.

Sean cuales fueren esas variaciones de la estructura social, serán acompañadas por variaciones de la mentalidad social, extensivas a todos los pueblos civilizados, aunque distintas en cada sociedad particular. Si esas premisas se consideran verosímiles, no es difícil profetizar que una profunda renovación debe producirse en las doctrinas y en los ideales de los hombres que gusten de filosofar en las próximas décadas, del Siglo XX.

¿En qué sentido?, he aquí la gran pregunta. Aclarémosla, sin pretender contestarla.

Era un hecho indudable, antes de la guerra, el renacimiento de los estudios filosóficos en todos los países cultos, después de un período de exclusiva confianza en la razón y en la ciencia. Ese movimiento había adquirido suficiente vitalidad para que el gran desastre no logre detenerlo y para sobrevivir a la ola mística que, pronto o tarde, engendrará una reacción contraria, talvez iniciada ya con la presente moda relativista.

El examen del movimiento espiritualista que precedió a la guerra permite advertir que su antecesor, el positivismo científico, había roto los viejos moldes metafísicos, imponiendo a sus mismos adversarios la asimilación de algunos criterios que al principio combatían sin reservas; nada lo prueba mejor que la evolución de Boutroux. Pero es exacto, a su vez, que la crítica del positivismo por las escuelas espiritualistas, evidenció la legitimidad de formular hipótesis metafísicas sobre los problemas que no son accesibles a la experiencia y exceden en cada época a los dominios de las ciencias, esencialmente relativos.

De ello puede inferirse que el nuevo renacimiento de los estudios filosóficos desdeñará, a la vez, las pasadas restricciones del positivismo y los recientes ilogismos es-

piritualistas. Contra las primeras, podrá afirmar la legitimidad de superar los resultados de las ciencias y constituir una nueva metafísica, antidogmática, perfectible, funcional, mediante hipótesis legítimas acerca de los problemas inexperienciales. Contra las segundas, podrá afirmar la ilegitimidad del misticismo como instrumento de conocimiento y descalificar cualquier género de pragmatismo como criterio de la verdad.

Boutroux no tuvo ocasión de sospechar estas posibilidades, ajenas, hoy como ayer, al meritorio trabajo didáctico que el Estado reclama de su burocracia universitaria, con la expresa reserva de no comprometer intereses creados. Se limitó a buscar, en el misticismo moral, un terreno de conciliación en que pudieran apagarse los conflictos de creencias que dividían a sus compatriotas; por eso, renunciando expresamente a ser filósofo, se convirtió en eticista y pronunció su más alta sentencia en el último de sus libros.

INDICE

IV. — Boutroux historiador de la filosofía

V. — La ola mística de fin de siglo

VI. — Ciencia y Religión

VII. — Las últimas etapas

IMPRENTA MERCATALI
AVENIDA ACOYTE 271
— BUENOS AIRES —